

EL CAMINO A ELEUSIS

UNA SOLUCION AL ENIGMA DE LOS MISTERIOS

R. GORDON WASSON
ALBERT HOFMANN
CARL A. P. RUCK

El horizonte recordado por esta obra de Wasson, Hofmann y Ruck es un espacio absolutamente inédito que acaso, con el tiempo, llegue a modificar algunas ideas centrales en la historia de las religiones. El subtítulo señala el corazón de este espacio: la solución al enigma de los misterios eleusinos es lo que está en el centro de las inquietudes de los autores. El punto de partida es una ciencia relativamente nueva: la etnomicología, articulada —con erudición, paciencia y audacia intelectual—, a lo largo de los años, por el investigador norteamericano R. Gordon Wasson a raíz de sus descubrimientos, en la sierra mazateca, de prácticas rituales de origen milenario, a base de los «hongos sagrados». El doctor Hofmann, distinguido químico, ha contribuido decisivamente, por su parte, a la investigación del posible «camino a Eleusis» con la vastedad de sus conocimientos y la precisión de sus observaciones. Carl A. P. Ruck, estudioso de Grecia, cierra el precioso anillo de tres eslabones que este libro constituye. *El camino a Eleusis* es una de esas obras que exigen una lectura paciente y cuidadosa, no tanto precisamente por la dificultad de su texto —es de una transparencia notable— sino por la vasta intensidad de sus implicaciones.



Albert Hofmann & Robert Gordon Wasson & Carl A. P. Ruck

EL CAMINO A ELEUSIS

UNA SOLUCIÓN AL ENIGMA DE LOS MISTERIOS

ePub r1.2
Trips 17.09.14

EDICIÓN DIGITAL

Título original: *The Road to Eleusis, Unveiling the Secret of the Mysteries*
Albert Hofmann & Robert Gordon Wasson & Carl A. P. Ruck, 1978
Traducción: Felipe Garrido
Editor digital: Trips
Corrección de erratas: Trips
ePub base r1.1
Edición digital: epublibre, 2014
Conversión a pdf: FS, 2018







A

Richard Evans Schultes, Ph. D., M. H. (Hon.)

Precursor en el conocimiento de las plantas enteogénicas en el Nuevo Mundo

Titular de la Cátedra Paul C. Mangelsdorf en Ciencias Naturales

Director y curador de Botánica Económica

Museo Botánico de la Universidad de Harvard

ENTEÓGENOS: («Dios dentro de nosotros»): sustancias vegetales que, cuando se ingieren, proporcionan una experiencia divina; en el pasado solían ser denominadas «alucinógenos», «psiquedélicos», «psicotomiméticos», etc., términos que pueden ser objetados seriamente. Un grupo encabezado por el estudioso de Grecia Carl A. P. Ruck propone «enteógeno» como una designación que llena por completo las necesidades expresivas y que además capta de manera notable las ricas resonancias culturales evocadas por dichas sustancias, muchas de ellas fúngicas, en vastas regiones del mundo durante la pre y la protohistoria. (Véase el Apéndice).

Prefacio

Se ha escrito tanto sobre los misterios eleusinos y desde hace tanto tiempo, que hacen falta unas palabras que justifiquen la presentación de estos tres estudios dedicados a ellos. Durante casi dos milenios los misterios fueron celebrados cada año (excepto en uno) en beneficio de iniciados cuidadosamente elegidos, en el tiempo correspondiente a nuestro mes de septiembre. Cualquiera que hablase griego tenía la libertad de asistir por su propia cuenta, con la excepción de aquellos cuyas manos estuviesen manchadas por la sangre no expiada de un asesinato. Los iniciados pernoctaban en el *telesterion* de Eleusis, bajo la dirección de las dos familias de hierofantes, los Eumólpidas y los Kerykes, y partían atónitos por la experiencia que habían vivido: según algunos de ellos, jamás volverían a ser los mismos. Los testimonios acerca de esa noche de vivencias sublimes son unánimes, y Sófocles habla por los iniciados cuando dice:

> Tres veces felices son aquellos de los mortales que habiendo visto tales ritos parten al Hades; pues solamente para ellos hay la seguridad de llevar allí una vida verdadera. Para el resto todo allí es maligno.

Sin embargo, hasta ahora nadie ha sabido qué es lo que acredita tal clase de declaraciones, y hay muchas por el estilo. Para nosotros tres ahí reside el misterio de los

misterios eleusinos. A tal enigma nos hemos aplicado y creemos haber encontrado la solución, cerca de dos mil años después de que el rito fue celebrado por última vez y a unos cuatro mil de que se inició.

Los tres primeros capítulos de este libro fueron leídos por sus respectivos autores como ponencias ante la Segunda Conferencia Internacional sobre Hongos Alucinógenos, celebrada en la Olympic Peninsula, Washington, el viernes 28 de octubre de 1977.

R. G. W.

I. El camino de Wasson a Eleusis

Con este librito inauguramos un nuevo capítulo en la historia semicentenaria de la etnomicología; un capítulo que por primera vez incluye dentro de la esfera de acción de dicha disciplina, y en forma importante, nuestro propio pasado cultural, el legado que recibimos de la antigua Grecia. La etnomicología es simplemente el estudio del papel de los hongos, en el más amplio sentido, en el pasado de la raza humana; es una rama de la etnobotánica.

El lenguaje inglés carece de una palabra que designe a los *fungi* superiores. *Toadstool* es un epíteto, un término peyorativo que abarca todos aquellos productos fungoideos de los que el consumidor desconfía, con razón o sin ella. *Mushroom* es una designación ambigua que para diversas personas cubre diferentes terrenos del mundo fungiforme. En este librito utilizaremos la palabra *mushroom* [hongo] para todos los *fungi* superiores. Ahora que finalmente el mundo está comenzando a conocer estas formaciones fungoideas con todas sus miríadas de formas y colores, aromas y texturas, es posible que esta nueva usanza responda a una necesidad y llegue a ser aceptada generalmente.

Somos tres quienes participamos en esta obra. Albert Hofmann es el químico suizo célebre por su descubrimiento, en 1943, de la LSD; su conocimiento de los alcaloides

vegetales es enciclopédico y él se encargará de llamar nuestra atención hacia ciertos atributos de algunos de ellos que son pertinentes a los misterios eleusinos.

Ya que nos encontrábamos ocupados con un tema central de la civilización griega en la antigüedad, era obvio que necesitábamos la cooperación de un estudioso de Grecia. En el momento apropiado supe de la existencia del profesor Carl A. P. Ruck, de la Universidad de Boston, quien a lo largo de algunos años ha venido realizando notables descubrimientos en el indócil terreno de la etnobotánica griega. Durante muchos meses los tres hemos estado estudiando la tesis que ahora proponemos; la contribución de Ruck será la tercera y última. El himno homérico a Deméter es la fuente para el mito que subyace en Eleusis; lo ofrecemos en traducción de Luis Segalá Estalella y de Rafael Ramírez Torres.

En ésta, la primera de las tres ponencias, mi cargo consiste en destacar ciertas propiedades del culto de los hongos enteogénicos en México.

En el segundo milenio antes de Cristo, los griegos primitivos fundaron los misterios de Eleusis, que mantuvieron embelesados a los iniciados que cada ano participaban en el rito. Era obligatorio guardar silencio respecto a lo que allí acontecía; las leyes de Atenas eran rigurosas en cuanto a los castigos que se imponían a todo el que violase el secreto. Pero a lo largo y a lo ancho del mundo griego, por encima del alcance de las leyes áticas, el secreto fue conservado de manera espontánea durante toda la Antigüedad, y a partir de la suspensión de los misterios en el siglo IV d. C. el secreto se ha convertido en un elemento que forma parte de la leyenda de la Grecia antigua. No me

sorprendería que algunos estudiosos del mando clásico llegaran a sentir incluso que estamos cometiendo un atentado sacrílego al forzarlo ahora. El 15 de noviembre de 1956 leí un breve trabajo ante la American Philosophical Society en el que describía el culto a los hongos en México; en la sesión de preguntas subsecuente apunté que dicho culto podría llevarnos a la solución de los misterios eleusinos. Un célebre arqueólogo inglés especializado en Grecia, con quien había llevado relaciones muy amistosas durante unos treinta y cinco años, me escribió poco después, en una carta, lo siguiente:

> No creo que Micenas tenga nada que ver con los hongos divinos ni con los misterios eleusinos. ¿Puedo darte un consejo? No te apartes de tu culto a los hongos mexicanos, y cuídate de estar viendo hongos por todas partes. Nos gustó mucho tu ponencia de Filadelfia y te recomendaríamos que te mantuvieses tan dentro de tu tema como te sea posible. Disculpa la franqueza de un viejo amigo.

Lamento que ahora mi amigo se encuentre ya sumergido en las sombras del Hades; aunque tal vez debiera alegrarme de que no podrá ofenderlo mi insolencia al menospreciar su bien intencionada admonición.

Mi difunta esposa Valentina Pavlovna y yo fuimos los primeros en utilizar el término etnomicología, y seguimos de cerca los avances en esta disciplina durante los últimos cincuenta años. Con el propósito de que el lector pueda apreciar el dramatismo de nuestro último hallazgo, debo comenzar por relatar de nuevo la historia de nuestra aventura con los hongos. Comprende precisamente los últimos cincuenta años. En buena medida constituye la

autobiografía de la familia Wasson y ahora nos ha llevado directamente a Eleusis.

A finales de agosto de 1927 Valentina y yo, entonces recién desposados, pasamos nuestra demorada luna de miel en una cabaña que nos prestó el editor Adam Dingwall en Big Indiana, en las montañas Catskills. Valentina era rosa, nacida en Moscú en el seno de una familia de intelectuales; había huido de Rusia con su familia en el verano de 1918, cuando tenía diecisiete años. Tina se recibió como médica en la Universidad de Londres y había estado trabajando arduamente para establecerse como pediatra en Nueva York. Yo era periodista y trabajaba en el departamento de finanzas del *Herald Tribune*. En aquel hermoso primer atardecer de nuestras vacaciones en las Catskills salimos a deambular por un sendero, paseando asidos de la mano, felices como alondras, disfrutando la plenitud de la vida. A nuestra derecha había un calvero y a la izquierda el bosque.

De pronto Tina se desprendió de mi mano y se precipitó en la floresta. Había visto hongos; una multitud de hongos, hongos de muchas clases, que poblaban el suelo del bosque. Gritó encantada con su belleza. Los llamaba a cada uno con un afectuoso nombre ruso. No había visto tal profusión de hongos desde que dejó la *dacha* de su familia cerca de Moscú, casi un decenio antes. Tina se prosternó ante aquellas setas, en actitudes de adoración semejantes a las de la Virgen mientras escuchaba al Arcángel de la Anunciación. Comenzó a recoger algunos de los hongos en su delantal. Le advertí: «¡Regresa, regresa acá! Son venenosos, hacen daño. Son setas. ¡Ven acá!». Sólo conseguí hacerla reír más: sus festivas carcajadas sonarán por siempre en mis oídos. Esa noche Tina aderezó la sopa con hongos y guarneció la carne

con otras setas. Ensartó otras más en ristras que colgó a secar para su consumo durante el invierno, según dijo. Mi desconcierto fue total. Esa noche no probé nada que tuviese hongos. Desesperado y profundamente preocupado me dejé llevar por ideas descabelladas: le dije que al día siguiente, cuando me levantara, sería viudo.

Era ella quien tenía razón; no yo.

Las circunstancias particulares de este episodio parecen haber conformado el curso de nuestras vidas. Comenzamos a examinar lo que hacían nuestros compatriotas; ella con los rusos y yo con los anglosajones. Pronto encontramos que nuestras actitudes individuales eran características de las que tenían nuestros pueblos. Entonces empezamos a reunir información; al principio lenta, aleatoria, intermitentemente. Comparamos nuestros respectivos vocabularios para referirnos a los hongos: el ruso era interminable, aún no lo he agotado; el inglés se reducía esencialmente a tres palabras, dos de ellas imprecisas: *toadstool, mushroom, fungus.* Los poetas y novelistas rusos han llenado sus escritos con hongos, siempre en un contexto afectuoso. Un forastero podría tener la impresión de que todo poeta ruso compone versos sobre la recolección de los hongos casi a modo de un rito de transición que le permita calificar cual un artista maduro. En inglés, el silencio de muchos escritores acerca de los hongos es ensordecedor: Chaucer y Milton jamás los mencionan; los demás lo hacen rara vez. Para Shakespeare, Spencer, William Penn, Laurence Sterne (abundantemente), Shelley, Keats, Tennyson, Edgar Allan Poe, D. H. Lawrence y Emily Dickinson, *mushroom* y *toadstool* son epítetos desagradables, incluso ofensivos. Los poetas ingleses, cuando los mencionan, los relacionan con la

descomposición y con la muerte. Tina y yo comenzamos a extender nuestra red y a estudiar todos los pueblos de Europa; no solamente los alemanes, franceses e italianos, sino más especialmente las culturas periféricas, fuera de la corriente principal, donde las costumbres y las creencias arcaicas han sobrevivido más tiempo —los albaneses, frisones, lapones, vascongados, catalanes y sardos, los islandeses y faroeses, y por supuesto los húngaros y los fineses. En todas nuestras pesquisas y viajes buscamos como nuestros más preciados informantes, no a los estudiosos, sino a los campesinos humildes e iletrados. Exploramos su conocimiento de los hongos y los usos que les daban. Así mismo tuvimos cuidado de recoger el sabor del vocabulario erótico y escabroso que a menudo desatienden los lexicógrafos. Examinamos los nombres comunes de los hongos en todas estas culturas en busca de las metáforas fósiles ocultas en sus etimologías, con el propósito de descubrir lo que tales metáforas expresaban: una actitud favorable o desfavorable hacia estas criaturas de la tierra.

Poca cosa, pensarán algunos de ustedes, es tal diferencia en la actitud emocional hacia los hongos silvestres. Pero mi esposa y yo no lo creímos así, y durante decenios dedicamos la mayor parte de nuestro tiempo libre a disecarla, definirla y rastrear su origen. Los hallazgos que hemos logrado, incluyendo el redescubrimiento del papel religioso de los hongos enteogénicos en México, pueden relacionarse con nuestra preocupación por la brecha cultural entre mi esposa y yo, entre nuestros respectivos pueblos, entre la micofilia y la micofobia (palabras que acuñamos para designar nuestras dos actitudes) que dividen a los pueblos indoeuropeos en dos bandos. De ser errónea nuestra hipótesis, habría que

reconocer que una hipótesis falsa que ha dado tanto fruto como ésta es bien singular. Pero no es errónea. Gracias a los enormes avances realizados durante este siglo en el estudio de la psique humana, todos nosotros sabemos ahora que las actitudes emocionales profundamente arraigadas, que se adquieren a temprana edad, son de importancia fundamental. Me parece que cuando tales rasgos colorean las actitudes de tribus o de razas enteras, cuando tales rasgos han permanecido inalterados a través de la historia y, sobre todo, cuando difieren entre dos pueblos vecinos, nos encontramos frente a frente con un fenómeno de las mayores implicaciones culturales, cuya causa primera podrá ser descubierta sólo en los veneros de la historia cultural.

Nuestros archivos y correspondencia crecieron constantemente y al final, en algún momento a principios de los cuarenta, Tina y yo nos sentamos y nos preguntamos qué íbamos a hacer con toda esa información. Decidimos escribir un libro; mas había tantas lagunas en nuestros datos que debieron pasar años antes de que pudiésemos llevar las palabras al papel. En nuestras conversaciones de entonces encontramos que habíamos estado pensando en la misma dirección, temerosos de expresar nuestras ideas incluso entre nosotros: eran demasiado fantásticas. Ambos habíamos llegado a columbrar un período muy remoto, mucho antes de que nuestros antepasados supieran escribir, en que aquellos antecesores deben haber considerado a un hongo como una divinidad o como un ente cuasi divino. No sabíamos cuál (es) hongo (s) ni por qué. En la época del hombre primitivo el mundo entero se hallaba transido del sentimiento religioso, y los poderes invisibles lo mantenían empavorecido. Sin duda nuestro «hongo» sagrado debe

haber sido maravilloso, debe haber evocado respeto y adoración; miedo, sí, y aun terror. Cuando ese culto primigenio dejó el lugar a nuevas religiones y a las nuevas prácticas que surgieron con una cultura letrada, las emociones convocadas por la vieja devoción hubieron de sobrevivir, aun arrancadas de sus raíces. En ciertas regiones pervivirían el miedo y el pavor, ya a un hongo particular (como en el caso de *A. muscaria*) o bien, conforme a través del tabú deviniese más vago el foco emocional, a las «setas» en general; mientras tanto en otras regiones, por alguna causa que por ahora no conocemos, lo que pervivió fue el espíritu de amor y de latría. En eso residiría la explicación del enfrentamiento entre la micofobia, y la micofilia que habíamos descubierto. (Por cierto, *toadstool* fue originalmente el nombre, específico en inglés de *A. muscaria*, el hongo, divino, de belleza a la altura de su divinidad. A través del tabú *toadstool* perdió su especificidad y llegó a cubrir la totalidad de los hongos que el micófobo elude).

Fue en México donde nuestra búsqueda de un hipotético hongo sagrado alcanzó por primera vez su objetivo. El 19 de septiembre de 1952 recibimos por correo dos cartas de Europa: una de Robert Graves, que adjuntaba un recorte de una revista farmacéutica en que se citaba a Richard Evans Schultes, quien a su vez citaba a varios frailes españoles del siglo XVI que contaban acerca de un extraño culto a los hongos entre los indios de Mesoamérica; la segunda, de Giovanni Mardersteig, nuestro impresor en Verona, que nos enviaba un dibujo, ejecutado por él, de un curioso artefacto arqueológico procedente de Mesoamérica. Dicho objeto se exhibía en el Museo Rietberg de Zurich. Era de piedra, de

unos treinta centímetros de alto: era obviamente un hongo, con un radiante ser esculpido en el tallo, o en lo que los mitólogos llaman el estipe. Tal vez ahí se encontraba precisamente el culto que estábamos buscando, puesto a nuestro alcance. En un principio habíamos resuelto que en nuestras indagaciones nos mantendríamos alejados del Nuevo Mundo y de África: el mundo era demasiado vasto y nuestras manos tenían suficiente con Eurasia. Mas en un abrir y cerrar de ojos cambiamos de opinión y el curso de nuestros estudios, y nos concentramos en México y Guatemala. Habíamos estado postulando una conjetura fantástica: que un hongo silvestre era objeto de devoción religiosa. Y de pronto ahí estaba a nuestra puerta. Durante todo aquel invierno estuvimos revisando los textos de los frailes españoles del siglo XVI, y qué relatos tan extraordinarios nos brindaron. Volamos a México en aquel verano de 1953 y repetimos el viaje en muchas temporadas de lluvias subsecuentes. Gracias a la maravillosa cooperación de todo mundo en dicho país, la noche del 29 de junio de 1955 logramos finalmente nuestro hallazgo capital: mi amigo el fotógrafo Allan Richardson y yo participamos con nuestras amistades indias en una velada, bajo la dirección de una chamana de extraordinaria calidad. Fue la primera vez, hasta donde se sabe, que alguien de raza ajena compartió tal clase de comunión. Fue una experiencia sobrecogedora. La temeraria conjetura que nos habíamos atrevido a comunicarnos, en un susurro, años atrás, finalmente estaba demostrada. Y ahora, casi un cuarto de siglo después, nos hallamos preparados para ofrecer, en otro hongo, *Claviceps purpurea*, la clave que guarda el secreto de los misterios eleusinos.

Que debía haber un denominador común entre el misterio del hongo mexicano y los misterios de Eleusis fue una revelación que me asaltó de inmediato. Uno y otro misterio provocaban un avasallador sentimiento de temor reverente, de maravilla. Dejaré que sea el profesor Ruck quien hable de Eleusis, mas deseo citar antes a un antiguo escritor, el retórico Elio Arístides, que en el siglo II d. C. alzó por un instante el velo, cuando dijo que lo que experimentaban los iniciados era «nuevo, sorprendente, inaccesible a la cognición racional», y después:

> Eleusis es un santuario común a la tierra entera, y de cuantas cosas divinas existen entre los hombres es la más reverenciable y la más luminosa. ¿En qué lugar del mundo han sido entonados cánticos más milagrosos y dónde han provocado los *dromena* mayor emoción, *dónde ha existido rivalidad mayor entre el mirar y el escuchar*? (Las cursivas son mías).

Y Arístides continúa hablando de las «visiones inefables» cuya contemplación fue privilegio de muchas generaciones de hombres y mujeres afortunados.

Punto por punto esta descripción es paralela con el efecto sentido por los iniciados en el rito mesoamericano de los hongos, inclusive la «rivalidad» entre el mirar y el escuchar. Pues las visiones que uno experimenta asumen contornos rítmicos y los cantos de la chamana parecen adquirir formas visibles y abigarradas.

Al parecer, entre los griegos corría la voz de que los hongos eran el «alimento de los dioses», *broma theon*, y se dice que Porfirio los llamó «nodrizas de los dioses», *theotrophos*. Los griegos de la época clásica eran micófobos. ¿Acaso no sería esto porque sus antecesores sintieron que la

totalidad de la familia de los hongos se hallaba contagiada «por atracción» con la cualidad divina del hongo sagrado, y en consecuencia los hongos debían ser evitados por los mortales? ¿Acaso no estamos examinando aquí algo que en su origen fue un tabú religioso?

No quiero que se entienda que estoy sosteniendo que sólo estos alcaloides (dondequiera que se encuentren en la naturaleza) provocan visiones y éxtasis. Evidentemente algunos poetas y profetas y muchos místicos y ascetas parecen haber experimentado visiones extáticas que cumplen las condiciones de los antiguos misterios y reproducen los efectos de la ingestión ritual de hongos en México. No estoy insinuando que San Juan, en Patmos, haya tomado hongos cuando escribió el Apocalipsis. No obstante ello, la secuencia de imágenes en su Visión, tan nítidas y a la vez tan fantasmales, me indica que el Apóstol se encontraba en el mismo estado de quien ingiere los hongos. Tampoco insinúo, ni por un instante, que William Blake conociera los hongos cuando escribió esta hipotiposis de la nitidez que tiene la «visión»:

> Los Profetas describen lo que ven en la Visión como hombres reales y existentes, a quienes ellos vieron con sus órganos imaginativos e inmortales; los Apóstoles lo mismo; mientras más diáfano sea el órgano más nítido será el objeto. *Un espíritu y una Visión no son, como supone la filosofía moderna, un vapor nebuloso o una nada: se encuentran organizados y minuciosamente articulados más allá de todo lo que puede producir la naturaleza perecedera y mortal. Quien no imagina con contornos mejores y más vigorosos, y bajo una luz mejor y más intensa, de lo*

> *que pueden distinguir sus ojos perecederos, en realidad no imagina nada.* [Las bastardillas son mías.]

Esto sonará críptico a quien no comparta la visión de Blake o no haya ingerido los hongos. La ventaja de los hongos es que pueden poner a muchas personas, si no a todas, en este estado, sin que deban sufrir las mortificaciones de Blake ni las de San Juan. Su ingestión permite a uno contemplar con mayor claridad que la de nuestros ojos mortales, vistas que están allende los horizontes de esta vida; viajar por el tiempo, hacia adelante y hacia atrás; penetrar en otros planos de la existencia; incluso, como dicen los indios, conocer a Dios. No es muy sorprendente que nuestras emociones resulten profundamente afectadas, que sintamos que un vínculo indisoluble nos une con los demás que han compartido el banquete sagrado. Todo lo que uno ve durante esa noche tiene una calidad prístina: el paisaje, las construcciones, los relieves, los animales: todo parece recién llegado del taller del Creador. Esta novedad de todo —es como si el mundo acabara de surgir— lo abruma a uno y lo funde en su belleza. De manera natural, cuanto nos ocurre nos parece preñado de sentido y, en comparación, la rutina cotidiana resulta trivial. Uno ve todas estas cosas con una inmediatez de visión que lo lleva a decirse: «Ahora estoy viendo por primera vez; viendo directamente, sin la intervención de ojos mortales».

Platón nos dice que más allá de esta existencia efímera e imperfecta de aquí abajo hay otro mundo ideal de arquetipos, donde el Modelo de cada cosa tiene una vida perdurable: hermoso, verdadero, original. A lo largo de milenios, poetas y filósofos han sopesado y comentado dicho concepto. Para mí resulta claro dónde encontró Platón sus

«Ideas»; también lo era para aquellos de sus contemporáneos que fueron iniciados en los misterios. Platón bebió de la poción en el templo de Eleusis y pasó la noche contemplando la gran Visión.

Y durante el tiempo en que uno está viendo estas cosas, en México, la sacerdotisa canta, no en voz alta pero sí con autoridad. Es bien conocido que los indios no se entregan a exteriorizaciones de sus sentimientos, excepto en tales ocasiones. El canto es bueno, mas bajo la influencia de los hongos uno lo juzga infinitamente tierno y delicado. Es como si uno estuviese escuchando con los oídos del espíritu, purificado de toda turbiedad. Uno está recostado en un petate; si se puso listo tal vez en un colchón inflable y en un saco de dormir. Está oscuro, pues todas las luces han sido apagadas, menos unas cuantas ascuas entre las piedras del hogar y el incienso en un anafe. Hay quietud, pues la choza de paja posiblemente se encuentre a cierta distancia del pueblo. En la oscuridad y la quietud aquella voz cambia de ubicación en la choza: de pronto viene de más allá de los pies, ahora suena junto al oído, ahora a lo lejos, ahora realmente abajo de uno, con un extraño efecto de ventriloquia. También son los hongos los que producen esta ilusión. Todo el mundo la experimenta, así como sucede a los nativos de Siberia cuando comen *Amanita muscaria* y yacen bajo el conjuro de sus chamanes, que así mismo hacen gala de una pasmosa habilidad para imprimir un efecto de ventriloquia a sus toques de tambor. De manera similar, en México escuché a una chamana que emprendía una sesión de percusiones de lo más complicado: con las manos se golpeaba el pecho, los muslos, la frente, los brazos; cada punto del cuerpo producía una resonancia diferente y ella

mantenía un ritmo complicado en el que modulaba e incluso sincopaba los golpes. El cuerpo de uno yace en la oscuridad, pesado como el plomo, pero el espíritu parece remontarse y abandonar la choza, y con la velocidad del pensamiento viajar por donde lo desee, en el tiempo y en el espacio, acompañado por el canto de la chamana y por el golpeteo de sus rítmicas percusiones. Lo que uno mira y lo que uno escucha parece ser una sola cosa: la música asume formas armoniosas, reviste de forma visual sus armonías, y lo que uno está mirando adopta las modalidades de la música: la música de las esferas. «¿Dónde ha existido rivalidad mayor entre el mirar y el escuchar?». ¡Cuán a propósito de la experiencia mexicana era la antigua pregunta del retórico griego! Todos los sentidos se encuentran afectados de manera similar: el cigarrillo con el que uno ocasionalmente rompe la tensión de la noche tiene un aroma como jamás otro lo ha tenido; el vaso de agua pura es infinitamente mejor que la champaña. En algún lugar escribí una vez que la persona que ha ingerido hongos se encuentra suspendida en el espacio: una mirada despojada del cuerpo, invisible, incorpórea, que ve pero no puede ser vista. En realidad los cinco sentidos se encuentran despojados del cuerpo, todos ellos a tono con ese alto nivel de sensibilidad y alerta, todos ellos mezclándose de la manera más extraña hasta que el sujeto, enteramente pasivo, deviene un puro receptor de sensaciones infinitamente delicado.

Mientras el cuerpo de uno yace ahí en el saco de dormir, el alma queda libre, pierde todo sentido del tiempo, alerta como nunca antes; vive una eternidad en una noche, mira una infinitud en un grano de arena. Lo que uno ha visto y escuchado queda grabado como por un buril en la memoria,

de donde jamás podrá ser borrado. Por fin conoce uno lo inefable y lo que significa el éxtasis. ¡Éxtasis! El espíritu se remonta al origen de esa palabra: para los griegos *ekstasis* significaba que el alma volaba fuera del cuerpo. Estoy seguro de que esta palabra fue acuñada para describir el efecto de los misterios de Eleusis. ¿Puede hallarse mejor término que ése para describir el estado de quienes han ingerido hongos? En el habla cotidiana, entre los muchos que nunca han experimentado el éxtasis, «éxtasis» significa algo divertido, y a menudo la gente me pregunta por qué no tomo hongos todas las noches. Pero el éxtasis no es una diversión. Es el alma misma lo que es tomado y sacudido hasta el estremecimiento. Después de todo, ¿quién buscará sentir el temor de una reverencia absoluta, o traspasar esa puerta de maravillas que lleva a la Presencia Divina? El ignorante ordinario emplea mal la palabra, y nosotros debemos recapturar su sentido total y aterrorizador… Unas cuantas horas después, a la mañana siguiente, uno está listo para ir a trabajar. Pero cuán baladí nos parece el trabajo en comparación con los portentos ocurridos durante aquella noche. Si uno puede hacerlo, preferirá permanecer cerca de la casa y, junto con quienes compartieron esa noche, comparar notas y gritar de asombro.

Quiero dar una idea de la abrumadora sensación de reverencia que los hongos sagrados provocan entre la población nativa de las montañas mexicanas. En la tribu mazateca donde los tomé por primera vez estos hongos en especial no son «hongos»: pertenecen a otra categoría. Hay una palabra, *thain5*, que abarca a todos los *fungi*: los comestibles, los que son inocuos aunque no puedan comerse y los venenosos; a todos los *fungi* menos los sagrados. Los

hongos sagrados reciben un nombre que es un eufemismo de otro nombre ahora perdido: son *?nti2xi5tho5*. (En mazateco, cada sílaba puede pronunciarse en cuatro tonos distintos, o con entonaciones que van de uno a otro; el más agudo es 1 El signo inicial ? es una oclusión de la glotis). El primer elemento, *?nti2*, es un diminutivo de afecto y respeto. El segundo, *xi5tho5*, significa «el que brota». Así pues, la palabra completa sería «el pequeño que brota». Pero esta palabra es sagrada: no se escucha en el mercado ni en donde haya un grupo de personas reunidas. Es mejor traer el tema a colación por la noche, a la luz de una fogata o de una *vela* (veladora), cuando uno se encuentra a solas con sus huéspedes. Entonces ellos se extenderán largamente sobre las maravillas de estos hongos prodigiosos. Es probable que en lugar de dicho nombre eufemístico utilicen incluso otros eufemismos más avanzados: los *niños santos* o las *cositas*, en mazateco. Cuando partíamos a caballo de las montañas mazatecas, después de nuestra primera visita, preguntamos a nuestro muletero, Víctor Hernández, cómo había sido que los hongos sagrados llegasen a ser llamados los *pequeños que brotan*. Víctor había recorrido las montañas durante toda su vida y hablaba español, aunque no sabía leer, escribir, ni decir la hora en el reloj. Su respuesta, preñada de emoción y sinceridad, alentaba la poesía de la religión, y yo la cito aquí palabra por palabra, tal como él la pronunció y yo la anoté entonces en mi libreta:

> El honguillo viene por sí mismo, no se sabe de dónde, como el viento que viene sin saber de dónde ni por qué.

Víctor se refería a la génesis de los hongos sagrados: brotan sin semillas ni raíces, un misterio desde el principio. Cuando

le preguntamos a Aurelio Carreras, carnicero de Huautla, a dónde nos llevan los hongos, dijo sencillamente: «Le llevan allí donde Dios está». Según Ricardo García González, de Río Santiago, para tomar los hongos «hay que ser muy limpio, es la sangre de Nuestro Señor Padre Eterno». Los testimonios anteriores son de habitantes del pueblo que hablaban español y que elegimos al azar; expresan la religión en su esencia más pura, sin ningún contenido intelectual. Aristóteles dijo de los misterios eleusinos precisamente lo mismo: los iniciados debían sufrir, sentir, experimentar ciertas emociones y estados de ánimo; no estaban ahí para aprender nada.

Cuando el hombre emergía de su vasto pasado, hace milenios, hubo un estadio en la evolución de su conciencia en que el descubrimiento de un hongo (¿o fue una planta superior?) con propiedades milagrosas constituyó una revelación, un verdadero detonador para su alma que despertó en él sentimientos de temor y reverencia, de bondad y amor, en el más alto registro de que la humanidad es capaz; todos esos sentimientos y virtudes que a partir de entonces la humanidad ha considerado como el mayor atributo de su especie. Esa planta le permitió ver lo que estos ojos mortales no pueden mirar. Cuánta razón tenían los griegos al rodear de sigilo y custodia este misterio, este beber la poción. Lo que hoy en día ha desembocado en una simple droga, una triptamina, un derivado del ácido lisérgico, era para ellos un milagro prodigioso, inspirador de poesía, filosofía y religión. Tal vez con todos nuestros conocimientos modernos no necesitemos ya de los hongos divinos. O ¿los necesitaremos más que nunca? No falta quien se moleste porque la clave, aun de la religión, pueda

reducirse a una mera droga. Por otra parte, tal droga es tan misteriosa como siempre lo ha sido: «como el viento que viene sin saber de dónde ni por qué». De una simple droga brota lo inefable, surge el éxtasis. No es el único caso en la historia de la humanidad en que lo más bajo ha dado origen a lo divino. Parafraseando un texto sagrado diríamos que esta paradoja es difícil de aceptar, más digna de que todos los hombres crean en ella.

¿Qué no darían nuestros estudiosos de la antigüedad clásica a cambio de la oportunidad de asistir al rito en Eleusis, de hablar con las sacerdotisas? Llegarían a los recintos, entrarían a la cámara sagrada con la reverencia emanada de los textos que han venerado a lo largo de milenios. ¡Qué propicio sería el estado de su espíritu si se les invitara a compartir la poción! Pues bien, tales ritos ocurren ahora, ignorados por los estudiosos de la antigüedad clásica, en habitaciones apartadas, humildes, techadas con paja, sin ventanas, lejos de los caminos trillados, en lo alto de las montañas de México, en la quietud de la noche, rasgada sólo por el ladrido lejano de un perro o el rebuzno de un asno. O bien, ya que nos encontramos en la temporada de lluvias, el misterio puede celebrarse bajo un aguacero torrencial, con el acompañamiento de truenos terroríficos. Y entonces, por supuesto, mientras uno yace ahí bajo el efecto de los hongos, escuchando la música y contemplando las visiones, conocerá una experiencia estremecedora al recordar cómo algunos pueblos primitivos creían que los hongos, los hongos divinos, debían su origen a la participación celestial de Parjanya, el dios ario del rayo, que los engendraba en la suave Madre Tierra.

Hay quien ha llamado a la micología el entenado de las

ciencias. ¿No está ahora adquiriendo una dimensión totalmente nueva e inesperada? La religión se ha encontrado siempre en el meollo de las más altas facultades del hombre y de sus mayores logros culturales; a partir de tal perspectiva quiero ahora pedirles que consideremos nuestro humilde hongo: ¡qué testimonios de nobleza y de añeja estirpe van respaldándolo!

R. Gordon Wassom

II. Una pregunta inquietante, y mi respuesta

En julio de 1975 me encontraba visitando a mi amigo Gordon Wasson en su residencia de Danbury, cuando repentinamente él me planteó la pregunta siguiente: ¿creía yo que el hombre primitivo, en la antigua Grecia, podría haber descubierto algún método para aislar un enteógeno a partir del cornezuelo que pudiese haberle proporcionado una experiencia comparable a la que da la LSD o la psilocibina? Le respondí que bien podría haber sido así y prometí enviarle, después de que lo hubiere pensado mejor, un comentario sobre nuestros conocimientos presentes acerca del tema; los cuales, según yo sospechaba entonces, apoyarían mi posición tentativa. Han pasado dos años, y ahora he aquí mi respuesta.

Cornezuelo es el nombre castellano de un producto fúngico, el esclerocio de un hongo que los micólogos conocen como *Claviceps purpurea* (Fr.) Tul. Es un parásito del centeno y de otros cereales como la cebada y el trigo, así como de algunos pastos silvestres. Otras especies del género *Claviceps*, como C. paspali Stev. y Hall, *C. nigricans* Tul. y *C. glabra* Langdon, entre otras, parasitan muchas clases y variedades de pasto. El cornezuelo mismo carece de una composición química uniforme: se presenta en razas «químicas» o «biológicas» que difieren entre sí sobre todo

por la composición de los alcaloides que contienen. (Los químicos definen los alcaloides como sustancias alcalinas que contienen nitrógeno y que representan los principios activos, desde un punto de vista farmacológico, de numerosas plantas). Así, en Suiza existen tres variedades de cornezuelo del centeno: *1)* En la planicie suiza una que contiene sobre todo el alcaloide ergotamina; *2)* En el Valais una con alcaloides del grupo de la ergotoxina, y *3)* En los Grisones una que no contiene alcaloides. Además, en otras clases de cornezuelo —del trigo, de la cebada, del mijo, de la cizaña, etcétera— existen grandes variaciones en cuanto a los alcaloides que contienen, a veces según la localización geográfica.

Con mucho, el más importante de todos los tipos de cornezuelo es el del centeno, un cuerpo pardo-violáceo que aparece en las espigas y provoca la hipertrofia del grano. En inglés al cornezuelo del centeno se le llama *horned rye, spiked rye, spurred rye*, y más comúnmente *ergot of rye*, que es una traducción del término francés *ergot de seigle* (en la nomenclatura científica. *Secale cornutum*). La palabra *ergot* aparece definida en el *Petit Larousse* como «petit ongle pointu derrière le pied du coq» («pequeña uña puntiaguda en la parte posterior de la pata del gallo») mas la procedencia del término francés *ergot* es incierta. Otras designaciones francesas son *blé cornu, seigle ergoté, seigle ivre*. Parece ser que en alemán hay más variantes que en otras lenguas: *Mutterkorn, Rockenmutter, Afterkorn, Todtenkorn, Tollkorn* y muchas más. En el folklore germano existía la creencia de que cuando el cereal ondulaba con el viento la madre de los granos (un demonio) pasaba por el campo; sus hijos eran los lobos del centeno (el cornezuelo).

De acuerdo con nuestro argumento observamos que dos de los nombres mencionados, *seigle ivre* («centeno embriagado») y *Tollkorn* («grano enloquecido») dejan ver un conocimiento de los efectos enteogénicos del cornezuelo. Esta conciencia popular de las secuelas del cornezuelo sobre la mente muestra un conocimiento íntimo de sus propiedades, al menos entre los herbolarios, profundamente arraigado en las tradiciones europeas.

El cornezuelo de centeno tiene un pasado histórico. Otrora un veneno temible, ha llegado a convertirse en una rica fuente de valiosos productos farmacéuticos.

Durante la Edad Media hubo en Europa extrañas epidemias en que millares de personas perdieron la vida, provocadas por el pan elaborado con centeno contaminado por el cornezuelo. Dichas epidemias se presentaban en dos formas: el *ergotismus convulsivus*, caracterizado por síntomas epileptiformes y convulsiones nerviosas, y el *ergotismus gangraenosus*, en el que un rasgo dominante eran las manifestaciones gangrenosas que causaban la momificación de las extremidades. El ergotismo se conocía también como *ignis sacer* («fuego sagrado») o como «fuego de San Antonio», porque San Antonio era el patrono de una orden religiosa fundada para prestar atención a las víctimas de dicha enfermedad. La causa de tales epidemias —pan contaminado con el cornezuelo— se descubrió apenas en el siglo XVII, y a partir de entonces los brotes de envenenamiento por el cornezuelo del centeno han sido sólo esporádicos.

El cornezuelo fue mencionado como un remedio por primera vez en 1582, por el médico alemán Adam Lonitzer, quien informó que las comadronas lo utilizaban para inducir

los alumbramientos. La primera comunicación científica sobre las aplicaciones del cornezuelo como un agente uterotónico fue presentada en 1808 por el médico estadunidense John Stearns: «Account of the *pulvis parturiens*». Pero ya en 1824 el doctor David Hosack, también estadunidense, reconoció los peligros de utilizar el cornezuelo para apresurar los partos, y recomendó que la droga fuese empleada solamente para inhibir la hemorragia *post partum*. De esa fecha en adelante el cornezuelo ha sido usado en obstetricia, sobre todo con dicho propósito.[1] (El tal doctor Hosack fue un hombre eminente. Era el médico de muchos de los neoyorquinos distinguidos de la época, y acompañó a Alexander Hamilton a Weehawken, en ocasión de su trágico duelo con Aaron Burr. Esto llegó a mi conocimiento a través de la admirable biografía de Hosack que escribió Christine Robbins).

El último y el más importante capítulo en la historia del cornezuelo lo examina como una rica fuente de alcaloides con aplicaciones farmacológicas.[2] Más de treinta alcaloides han sido aislados del cornezuelo y es improbable que puedan ser descubiertos muchos más. Cientos de modificaciones químicas de dichos alcaloides naturales han sido preparadas e investigadas desde el punto de vista farmacológico. Hoy en día todos esos alcaloides también pueden ser obtenidos mediante síntesis total.

Los alcaloides con aplicaciones medicinales más importantes proceden del cornezuelo del centeno. El primero que tuvo un uso terapéutico amplio fue la ergotamina, que A. Stoll aisló en 1918. La ergotamina es el ingrediente esencial de preparados farmacéuticos como el Cafergot y el Bellergal, medicamentos que se utilizan contra

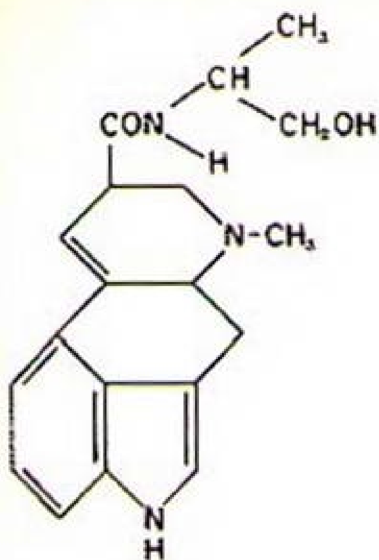
la migraña y los trastornos nerviosos. Dos preparados modernos especialmente útiles son la Hydergina, desarrollada por A. Stoll y A. Hofmann en los laboratorios Sandoz, de Basilea, que contiene alcaloides de ergotoxina hidrogenados y se emplea en el tratamiento de algunas alteraciones geriátricas, y el Dihydergot, que contiene dihidroergotamina como ingrediente activo y se utiliza en la terapéutica de trastornos circulatorios.

Las investigaciones sobre el alcaloide ergonovina, que es el principio uterotónico específico del cornezuelo, soluble en agua, son de especial importancia para los asuntos que estamos tratando. En 1932 H. W. Dudley y C. Moir descubrieron, en Inglaterra, que los extractos del cornezuelo hidrosolubles, que no contenían ninguno de los alcaloides insolubles en agua del tipo ergotamina-ergotoxina, inducían una intensa actividad uterotónica. Esta observación llevó, tres años después, al aislamiento del alcaloide causante de dicha acción, en forma simultánea en cuatro diferentes laboratorios que lo llamaron «ergometrina», «ergobasina», «ergotocina» y «ergostetrina», respectivamente. La Comisión de la Farmacopea Internacional propuso un nombre que fuera aceptado internacionalmente para reemplazar a tales sinónimos: esto es, «ergonovina».

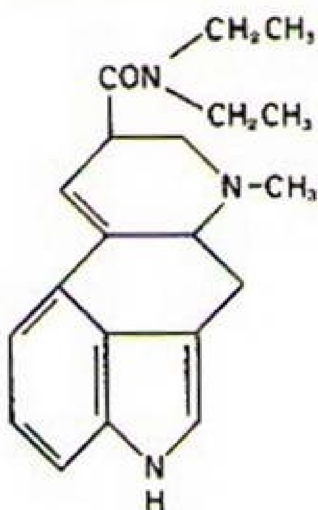
En 1937, a partir de ácido lisérgico natural preparé la ergonovina, que por su composición química es la propanolamida del ácido lisérgico, como se muestra en la figura 1. El ácido lisérgico es el núcleo común de la mayoría de los alcaloides del cornezuelo. Se extrae de cultivos especiales de cornezuelo, y en la actualidad también sería posible prepararlo mediante una síntesis total, si no fuese porque tal procedimiento es demasiado caro. Yo utilicé el

método desarrollado para la síntesis de la ergonovina con el objeto de preparar numerosas modificaciones químicas de dicha sustancia. Uno de estos derivados de la ergonovina, en parte sintéticos, fue la butanolamida del ácido lisérgico. Hoy en día se utiliza en obstetricia con el nombre comercial de Methergina para contener la hemorragia *post partum* y prácticamente ha reemplazado a la ergonovina.

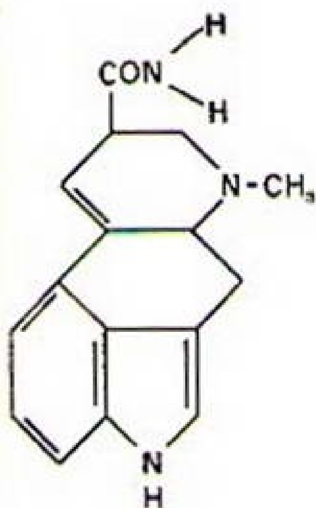
Otro derivado del ácido lisérgico que sinteticé en el curso de estos trabajos, con la intención de obtener un analéptico (es decir, un agente con propiedades estimulantes de la respiración y de la circulación), fue la dietilamida del ácido lisérgico (Fig. 1). Los exámenes farmacológicos revelaron que el compuesto tenía una actividad uterotónica claramente intensa, casi tan vigorosa como la de la ergonovina. En 1943 descubrí, al someterme a experimentos con la droga, la alta potencia enteogénica de la dietilamida del ácido lisérgico, que llegó a ser conocida en todo el mundo por su nombre en clave en el laboratorio: LSD-25.



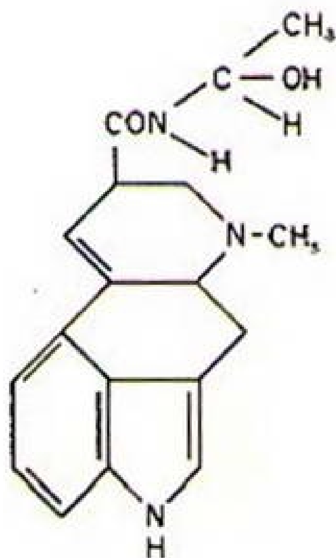
ergonovina
(propanolamida del
ácido lisérgico)



LSD
(dietilamida del
ácido lisérgico)



ergina
(amida del ácido
lisérgico)



hidroxietilamida del
ácido lisérgico

FIGURA 1

Mi interés por los agentes enteogénicos, originado en 1943 a partir de mi trabajo con la LSD, me llevó a conocer a Gordon Wasson, precursor como etnomicólogo y precursor también en el estudio del antiguo culto de los hongos en México. Roger Heim, en aquel tiempo jefe del Laboratoire de Cryptogamie y director del célebre Muséum National d'Histoire Naturelle de París, a quien Wasson invitó a estudiar e identificar en el campo los hongos divinos, me envió muestras de ellos con el objeto de que analizara su composición química. Junto con mi ayudante de laboratorio, Hans Tscherter, logré aislar los principios enteogénicos de los hongos sagrados de México, a los que llamé psilocibina y psilocina. En compañía de mis colegas de los Laboratorios de Investigación Sandoz conseguí elucidar la estructura química de la psilocibina y la psilocina, así como sintetizarlas.

Inspirado por las conversaciones con mi amigo Wasson y animado por nuestro buen éxito con los hongos enteogénicos, decidí abordar también el problema presentado por otra planta enteogénica mexicana, el *ololiuhqui*. Con la ayuda de Wasson obtuve una gran cantidad de auténticas semillas de *ololiuhqui*, de las dos especies de maravilla que los indios mesoamericanos han utilizado: semillas de *Turbina corymbosa* (L.) Raf. y de *Ipomoea violacea* L. Cuando las analizamos llegamos a un resultado inesperado: estas antiguas drogas que estábamos dispuestos a llamar «mágicas» y que los indios consideran divinas, contenían como principios psicoactivos algunos de nuestros ya familiares alcaloides del cornezuelo. Los componentes principales eran la amida del ácido lisérgico y la hidroxietilamida del ácido lisérgico, ambos alcaloides

hidrosolubles, estrechamente relacionados con la dietilamida del ácido lisérgico (LSD), como resulta evidente incluso para quien no sea químico (Figura 1). Otro constituyente de los alcaloides del *ololiuhqui* era la ergonovina, el principio uterotónico del cornezuelo.

La propiedad enteogénica de estas amidas simples del ácido lisérgico, estrechamente relacionadas con la LSD, está bien establecida. La cuestión que entonces surgía por sí misma era si la ergonovina —un componente alcaloide no sólo del cornezuelo sino también del *ololiuhqui*— poseía actividad enteogénica. A la luz de su estructura química esto no parecía improbable: no difiere mucho de la LSD. Mas uno puede inquirir por qué, si es un enteógeno, este hecho sorprendente no ha sido comunicado, en vista de que ha venido empleándose en obstetricia durante las últimas décadas. Sin duda la respuesta se encuentra en la dosis extremadamente baja de ergonovina que se emplea para contener la hemorragia *post partum*, esto es, de 0.1 a 0.25 mg. La dosis eficaz de la amida del ácido lisérgico es de 1 a 2 mg por vía bucal. Así pues, decidí administrarme una dosis correspondiente de ergonovina.

1º de abril de 1976

12:20 h: 2.0 mg de malcato ácido de ergonovina, que contienen 1.5 mg de base de ergonovina, ingeridos en un vaso de agua.

13:00 h: náusea ligera, mismo efecto que siempre he experimentado en mis ensayos con LSD o con psilocibina; cansado, necesidad de recostarme; con los ojos cerrados, figuras de colores.

13:30 h: los árboles del bosque vecino parecen animarse; sus ramas se mueven de manera

amenazadora.

14:30 h: intenso deseo de soñar, incapacidad para el trabajo sistemático; con los ojos cerrados o abiertos, acosado por sensaciones y formas moluscoides.

16:00 h: los motivos y colores se han hecho más claros, pero aún encierran peligros ocultos.

17:00 h: tras una breve siesta me despierta una especie de explosión interior de todos los sentidos.

18:00 h: una visita inesperada me obliga a entrar en actividad, pero durante toda la tarde viví más en un mundo interior que en el exterior.

22:00 h: todos los efectos desaparecidos, sensaciones normales.

Fue una experiencia realizada sin un procedimiento riguroso, mas prueba que la ergonovina posee una ligera actividad enteogénica modificadora del estado de ánimo, siempre que se tome en la misma cantidad que la de una dosis eficaz de la amida del ácido lisérgico, el constituyente principal del *ololiuhqui*. Su potencia corresponde aproximadamente a una vigésima parte de la que tiene la LSD, y a unas cinco veces la de la psilocibina.

Hay un hallazgo más que podría ser de la mayor importancia para considerar la pregunta de Wasson. Los componentes principales de las semillas de maravilla mexicana son: *1)* Amida del ácido lisérgico (= «ergina»), y *2)* Hidroxietilamida del ácido lisérgico. Tales son también los alcaloides más importantes del cornezuelo que crece en el pasto silvestre *Paspalum distichum* L. Este pasto crece en torno de toda la cuenca del Mediterráneo y a menudo es

infectado por *Claviceps paspali.* En 1960, F. Arcamone *et al*[3] fueron los primeros en descubrir estos alcaloides en el cornezuelo de *P. distichum.*

Entre las clases de cornezuelo producidas por las diferentes especies del género *Claviceps* y sus numerosos huéspedes —cereales y pastos silvestres—, por supuesto existen algunas que contienen alcaloides enteogénicos, los mismos alcaloides que hay en las maravillas enteogénicas de México. Estos alcaloides, principalmente la amida del ácido lisérgico, la hidroxietilamida del ácido lisérgico y la ergonovina, son solubles en agua, en contraste con los alcaloides no enteogénicos que tienen aplicaciones medicinales, del tipo de la ergotamina y la ergotoxina. Con las técnicas y el equipo disponibles en la Antigüedad era pues sencillo preparar un extracto enteogénico a partir de los tipos de cornezuelo apropiados.

¿Cuáles eran esos tipos de cornezuelo apropiados de que podían disponer los antiguos griegos? En su tierra no había centeno, aunque sí trigo y cebada, y el *Claviceps purpurea* medra en ambos. Analizamos en nuestro laboratorio el cornezuelo del trigo y el de la cebada, y encontramos que contienen básicamente los mismos alcaloides que el del centeno, es decir, la ergonovina y los del grupo de la ergotoxina y la ergotamina, y en ocasiones también trazas de la amida del ácido lisérgico.

Según dije con anterioridad, la ergonovina y la amida del ácido lisérgico, ambas enteogénicas, son hidrosolubles, mientras los demás alcaloides no lo son. Como todos sabemos, el cornezuelo difiere en su composición química de acuerdo con la geografía y con la planta huésped. No tenemos manera de saber cuál era la composición del

cornezuelo de la cebada o del trigo que se cosechaban en la llanura Rariana, vecina a Eleusis, en el segundo milenio antes de Cristo. Pero ciertamente no es disparatado suponer que la cebada cultivada allí era huésped de un cornezuelo que contenía, quizás entre otros, los alcaloides enteogénicos solubles. La vecindad con la fértil llanura sin duda habrá influido en la elección de Eleusis para levantar ahí el templo de Deméter, y en la formación del ramillete de vigorosos mitos en torno a este lugar y a Triptólemo, que todavía hoy ejercen su fascinación sobre nosotros.

La separación de los agentes enteogénicos, mediante su simple disolución en agua, de los alcaloides no solubles —la ergotamina y la ergotoxina— bien se encontraba al alcance de las posibilidades abiertas al hombre primitivo en Grecia. Un método aún más sencillo habría sido recurrir a alguna clase de cornezuelo como el que crece en el pasto *Paspalum distichum*, que contiene sólo alcaloides que son enteogénicos y que podría incluso haber sido usado directamente en forma de polvo. Como dije antes, *P. distichum* crece por todas partes en torno a la cuenca del Mediterráneo. Durante los muchos siglos en que los misterios eleusinos mantuvieron fascinado al mundo de la antigua Grecia, ¿no pudieron los hierofantes de Eleusis haber ampliado su conocimiento y perfeccionado sus habilidades? Para el mundo griego, como para nosotros, los misterios se encuentran vinculados con Deméter y Core; ellas junto con Triptólemo son los afamados progenitores míticos del cultivo del trigo y la cebada.

Mas en el curso del tiempo, los hierofantes pudieron fácilmente haber descubierto el *Claviceps paspali*, que crecía como parásito en el pasto *Paspalum distichum*. Entonces

podrían haber obtenido su enteógeno directamente, puro y sin necesidad alguna de disolverlo.

Pero si menciono esto es sólo como una posibilidad o una probabilidad, y no porque *P. distichum* haga falta para dar respuesta a la pregunta de Wasson.

Por último, debemos también comentar un cornezuelo que parasita un pasto silvestre llamado *Lolium temulentum* L. en la nomenclatura científica. Esta hierba, que en castellano llamamos cizaña, es ampliamente conocida en inglés como *darnel* o *cockle* o, en la Biblia, *tares*, y es una plaga para los sembradíos de gramíneas. A veces también se le llama en inglés *wild rye grass* (literalmente, «pasto de centeno silvestre»), que es un nombre poco afortunado pues el *centeno* silvestre nada tiene que ver con el verdadero centeno (en español se llama ballico): el *rye* de *wild rye grass* tiene una etimología totalmente distinta. En el griego clásico la cizaña era *aira*, y en el latín clásico *lolium*. Su nombre en francés es *ivraie* y en alemán *Tatimellolch*, términos ambos que apuntan hacia una creencia en su actividad enteogénica por parte del conocimiento popular de los herbolarios europeos tradicionales. Se ha encontrado una mención de *ivraie* en el año 1236, y puede suponerse que el término es mucho más antiguo.

El análisis de *Lolium temulentum* en mi laboratorio, así como un amplio estudio botánico, químico y farmacológico realizado por I. Katz,[4] mostraron que esta planta no contiene alcaloides ni posee ninguna actividad farmacológica. Pero las especies del género *Lolium (L. temulentum* y *L. perenne*) son presas notorias del hongo *Claviceps*. Así, la reputación enteogénica de la cizaña debe atribuirse a su infestación por el cornezuelo. Muestras de

cornezuelo que crecía en *L. temulentum* y en *L. perenne* recogidas en Alemania, Francia y Suiza revelaron una gran variación en el contenido de alcaloides. Algunas poseían cantidades importantes de ergonovina junto con alcaloides del grupo de la ergotamina y la ergotoxina[5]. En la antigua Grecia pudo haber existido una especie de cornezuelo de la cizaña que contuviera sobre todo alcaloides enteogénicos tales como los que hemos encontrado en el cornezuelo de *Paspalum*.

En conclusión, ahora doy respuesta a la pregunta de Wasson: la respuesta es sí; el hombre primitivo en la antigua Grecia pudo haber obtenido un enteógeno del cornezuelo. Pudo haberlo extraído del cornezuelo del trigo o de la cebada. Un procedimiento más sencillo habría sido utilizar el cornezuelo del pasto común *Paspalum*. Esto se apoya en la suposición de que los herbolarios de la Grecia antigua eran tan inteligentes y hábiles como los del México prehispánico.

Albert Hofmann

III. La solución del misterio Eleusino

Cuenta una historia que hubo una vez un joven ateniense que quedó prendado de la belleza de una cortesana, en una de las mancebías de Corinto. Sus intentos por retribuir de alguna manera especial los favores de la muchacha eran continuamente frustrados por la encargada del burdel, que insistía en confiscar todos los obsequios personales. Con el propósito de dar a su favorita algo que fuese sólo de ella, el joven tuvo la idea de ofrecerle un beneficio inmaterial y por lo tanto inalienable: cubriría los gastos de su ingreso a la comunidad sagrada de quienes habían presenciado la ceremonia religiosa secreta que se practicaba en Eleusis. La asistencia a dicha ceremonia solía considerarse como la experiencia culminante de toda una vida. Así pues, se permitió a la muchacha que fuera a Atenas en compañía de la encargada y de otra ramera más joven del mismo lupanar. El enamorado las aposentó con un amigo, mientras ellas se preparaban con los ritos preliminares. La serie completa requería más de medio año de residencia en Atenas. Finalmente, entre la muchedumbre de miles de personas que cada otoño emprendían la peregrinación por primera y única vez, también ellas recorrieron la Vía Sacra y cruzaron el estrecho puente que todavía puede verse, aunque ahora sumergido en las aguas salobres de la ciénaga que en otro tiempo separaba a Atenas del territorio de la

vecina ciudad de Eleusis, distante unos veinte kilómetros; una región sagrada por su afinidad especial con el reino de los muertos, que según se creía aseguraban la fertilidad de la llanura adyacente, cultivada con gramíneas. La procesión pasaba simbólicamente la frontera entre los dos mundos: un viaje trascendental caracterizado por su dificultad, pues el puente había sido construido intencionalmente demasiado angosto para el tráfico de vehículos, y más adelante, en el momento de llegar a la ciudad misma, era tradicional que los peregrinos fueran obscenamente insultados por hombres que llevaban máscaras y que se alineaban a los lados del puente que salvaba el último lindero de agua.

Cada año nuevos candidatos a la iniciación recorrían esta Vía Sacra; gente de todas clases: emperadores y prostitutas, esclavos y hombres libres participaban en una celebración anual que hubo de efectuarse durante más de un milenio y medio hasta que, finalmente, en el siglo IV de nuestra era, la religión pagana sucumbió bajo la persecución y la rivalidad de una secta nueva, los recientemente legitimados cristianos. El único requisito, además del conocimiento de la lengua griega, era pagar el cerdo para el sacrificio y el estipendio de los diversos sacerdotes y guías —algo más que los haberes de un mes— más los gastos de la estancia en Atenas.

Cada paso en esta Vía evocaba algún aspecto de un antiguo mito que contaba cómo la Madre Tierra, la diosa Deméter, había perdido a su hija única, la doncella Core (o Perséfone), raptada por Hades, el señor de la muerte, cuando ella recogía flores. Los peregrinos invocaban a Iaccos mientras caminaban. Se creía que era él quien los conducía en su camino: merced a su ayuda podrían devolver a la reina

Perséfone al mundo de los vivos. Cuando finalmente llegaban a Eleusis danzaban hasta bien entrada la noche junto al pozo donde originalmente la madre había llorado a su desaparecida Perséfone. Mientras bailaban en honor de las dos diosas y de su misterioso consorte Dionisos, el dios de los embriagantes, parecía que las estrellas y la Luna y las hijas de Océano se sumaban a su exultación. En seguida cruzaban las puertas de las murallas de la fortaleza allende las cuales, protegido de toda mirada profana, se celebraba el gran misterio de Eleusis.

Se lo llamaba misterio porque nadie, bajo pena de muerte, podía revelar lo que sucedía en el santuario. Mis colegas y yo, a partir de indicios obtenidos en numerosas fuentes, hemos osado penetrar más allá de la puerta prohibida.

Los escritores antiguos señalan unánimemente que dentro del templo, en el gran *telesterion* o sala de iniciación, algo se veía. Decir eso no estaba prohibido. La experiencia consistía en una visión por medio de la cual el peregrino se convertía en alguien que había visto, un *epoptes*. La sala, sin embargo, según podemos reconstruirla a partir de los vestigios arqueológicos, era totalmente inapropiada para las representaciones dramáticas; y las inscripciones de los libros de cuentas del santuario que se conservan no registran ningún gasto por concepto de actores o de escenografía. Lo que se presenciaba allí no era una escenificación con actores, sino *phasmata*: apariciones fantasmales, en particular el espíritu de la propia Perséfone, retornada de entre los muertos con su hijo recién nacido, engendrado en el mundo de los desaparecidos. Los griegos eran conocedores en asuntos de teatro y es muy improbable que pudieran haber

sido engañados por alguna clase de truco escénico, sobre todo porque gente tan inteligente como el poeta Píndaro o el trágico Sófocles testimonió en favor de la importancia abrumadora de lo que era visto en Eleusis.

Había además síntomas físicos que, acompañaban la visión: miedo y un temblor de las extremidades; vértigo, náusea y sudor frío. Después de eso sobrevenía la visión, una imagen que surgía en medio de una aureola de luz brillante que de pronto parpadeaba en la cámara oscura. Nunca los ojos habían visto antes algo parecido, y a un lado de la prohibición formal de hablar acerca de lo que había ocurrido, la experiencia misma era incomunicable, pues no había palabras apropiadas para hacerlo. Incluso un poeta pudo apenas decir que había visto el principio y el fin de la vida y conocido que eran uno mismo, algo otorgado por los dioses. La división entre la tierra y el cielo se fundía en una columna de luz.

Las anteriores son reacciones sintomáticas no a un drama o a una ceremonia, sino a una visión mística; y puesto que la visión podía ser ofrecida a millares de iniciados cada año, según un calendario preestablecido, parece obvio que debe haberla inducido algún enteógeno. Dos observaciones más nos confirman en esta conclusión: según sabemos, antes de la experiencia visual se bebía una poción particular; además, en la época clásica hubo un sonado escándalo, cuando se descubrió que un buen número de aristócratas atenienses habían comenzado a celebrar los misterios en casa, con grupos de invitados en estado de embriaguez, durante la cena.

Con el propósito de identificar la droga de Eleusis debemos primero descubrir el tipo de significación que

recubren los misterios. El mito sagrado que narra los acontecimientos concernientes a la fundación de los misterios aparece recogido en el llamado himno homérico a Deméter, un poema anónimo que data del siglo VII a. C., esto es, siete centurias posterior a la fecha probable de la primera celebración de la ceremonia. Esta obra nos cuenta cómo la diosa Perséfone fue raptada y llevada al reino de los muertos por su futuro esposo Hades, mientras cortaba un *narkissos* singular de cien cabezas, cuando recogía flores en compañía de las hijas de Océano, en un lugar llamado Nisa. Todas las palabras griegas que terminan en *-issos* provienen del lenguaje hablado por las culturas agrícolas que habitaban en el territorio de Grecia antes de la llegada de los pobladores griegos indoeuropeos. Los propios griegos, sin embargo, creían que el *narkissos* llevaba ese nombre por causa de sus propiedades narcóticas, obviamente porque tal era el simbolismo esencial de la flor de Perséfone. El rapto marital, o sea el secuestro de doncellas mientras recogen flores, es, además, un tema frecuente en los mitos griegos, y Platón anota una versión racionalizada de tales historias en que la compañera de la muchacha secuestrada recibe el nombre de Pharmaceia o, según el significado de tal palabra, el «uso de drogas». El mito específico que Platón está racionalizando se ocupa de trazar el origen del sacerdocio en Eleusis. No cabe duda de que el rapto de Perséfone fue provocado por drogas.

Este hecho jamás ha sido advertido por los estudiosos de la Antigüedad clásica, no obstante que era absolutamente esperable por lo que sabemos sobre la religión de los pueblos agrícolas que precedieron a los griegos. Tales creencias y prácticas giraban en tomo al papel procreativo femenino, así como a la muerte y el renacimiento cíclicos tanto de las

plantas como de la humanidad. Perséfone era la Gran Madre y el mundo entero era su Hijo. El acontecimiento esencial en dicha religión era la Unión Sagrada: periódicamente las sacerdotisas entraban en comunión con el reino de los espíritus, dentro de la tierra, con el objeto de renovar el año agrícola y la vida civilizada que crecía en la superficie. Su consorte era un espíritu de la vegetación, al mismo tiempo el hijo que crecía de la tierra y el cónyuge que la raptaba y la llevaba al ultramundo fecundador, donde la poseía después de morir. Cuando ciertos indoeuropeos nómadas se asentaron en el territorio griego, su Dios Padre inmortal, dios del cielo, que era Zeus, quedó asimilado al esquema del consorte vegetativo de la Gran Madre, que perece y renace. Existen indicios de dicha asimilación en las tradiciones de Zeus que lo hacen nacer y morir en Creta. Además, los vestigios arqueológicos del periodo micénico-minoano de la cultura griega describen con frecuencia experiencias visionarias ocurridas a mujeres ocupadas en ritos en que se utilizan flores. Las sacerdotisas o las diosas mismas aparecen como ídolos decorados con motivos vegetales, acompañadas por su consorte serpiente o coronadas con una diadema de cápsulas de opio. Por otra parte, los mitos que narran la fundación de las diversas ciudadelas micénicas describen, como podíamos esperarlo, variaciones recurrentes sobre la hierogamia entre el fundador inmigrante y la mujer autóctona en situaciones extáticas. Entre las más interesantes de estas tradiciones se cuentan las de la propia Mykenai (Micenas), de la que se decía que había sido fundada cuando la mujer del lugar perdió la cabeza por el varón de la nueva dinastía, que había arrancado un hongo. La etimología de Mykenai, reconocida en la Antigüedad pero

repetidamente rechazada por los estudiosos modernos, se deriva correctamente de Mykene, la desposada del *mykes*, o sea el hongo. Las manifestaciones fúngicas del consorte vegetativo en la Unión Sagrada pueden descubrirse también en el simbolismo de los padres fundadores en otros sitios micénicos, tal vez porque esa oleada de inmigrantes en particular trajo consigo el conocimiento del hongo silvestre e indomeñable, conforme descendió hacia el mediodía por tierras griegas. Durante la época clásica, en Atenas, la antigua hierogamia se celebraba aún cada año: en el mes de febrero, la esposa del primer magistrado y sumo sacerdote debía unirse con el dios Dionisos.

Fue bajo la forma de Dionisos como el Zeus que había sido asimilado cual consorte de la Diosa Madre sobrevivió durante la época clásica. Su nombre lo identifica como el Zeus de Misa, ya que Dios es una forma de la palabra Zeus. Nisa no era solamente, como lo hemos visto, el lugar donde Perséfone fue raptada, sino también el nombre para cualquier lugar donde se representara ese mismo encuentro nupcial relacionado con la pasión del nacimiento y la muerte de Dionisos. Cuando el dios poseía a sus devotas, las ménades o bacantes, era sinónimo de Hades, el señor de la muerte, desposado con la diosa Perséfone. Al igual que Perséfone, las ménades recogían flores; sabemos esto porque su emblema era el *thyrsos* (tirso), una larga caña rematada con hojas de hiedra; tales cañas huecas solían ser utilizadas por los recolectores de hierbas a modo de receptáculos para sus hallazgos, y la hiedra que rellenaba los tirsos de las ménades estaba consagrada a Dionisos y se la consideraba una planta enteogénica.

Dionisos, sin embargo, podía poseer a sus extáticas

seguidoras por la virtud de otras plantas también, ya que él era el consorte vegetativo que residía en toda clase de embriagantes, al parecer inclusive en algunos hongos. Por analogía con el emblema de las ménades, el estipe también era llamado *thyrsos*, y el sombrerete del hongo ocupaba el lugar de las hierbas enteogénicas. El propio Dionisos había nacido prematuramente en el místico séptimo mes, durante una nevada invernal, cuando su divino padre dejó caer un relámpago sobre Sémele, su desposada mortal, en Tebas; del mismo modo, se creía que los hongos eran engendrados en cualquier sitio donde un rayo cayera sobre la tierra. El padre de Dionisos era otro Dionisos, como cabria esperar en una Unión Sagrada, pues el niño nacido al tiempo de la renovación de la tierra es idéntico al consorte ingerido que se reunirá con su madre-esposa en el pavoroso reino inferior de donde la vida debe renacer siempre. Así, no ha de sorprendernos saber que Sémele concibió a Dionisos cuando bebió una poción preparada con el corazón de su propio hijo. Así también Dionisos, al igual que su padre, era llamado el Fulminador, pues pese a la suavidad de su infancia y a su apariencia a veces afeminada, podía repentinamente transfigurarse y adoptar la virulencia de su hombría en pleno, forma bajo la cual era un toro que hendía la tierra, como en su nacimiento, y se anunciaba con un bramido, el *mykema*, palabra que significaba la presencia del *mykes* u hongo. Su símbolo era el *phallos* mismo, que merced a una metáfora que es común también recibía el nombre de *mykes*.

Sin embargo, era con la vid y con su jugo fermentado con lo que principalmente se relacionaba a Dionisos. En realidad, los hongos mismos eran considerados un fermento

de la tierra, un símbolo perfecto del renacer de la vida a partir del frío reino de la putrefacción que era el mohoso trasmundo. Un proceso similar se percibía en la espumeante agitación por la que los honguillos del jiste convertían los caldos de uva en vino. El dios había encontrado en el vino su mayor bendición para la humanidad; con esa bebida su indomeñable, selvática naturaleza sucumbió a la domesticación. Se decía que el dios mismo había descubierto las propiedades de la planta —que brotó de la sangre de los dioses derramada— al ver cómo una serpiente bebía sus toxinas de las uvas, pues se creía que las serpientes obtenían el veneno de las plantas que comían, así como recíprocamente se decía que podían comunicar sus toxinas a las plantas que se encontraban en su vecindad. Dionisos enseñó al hombre la manera de suavizar la violenta naturaleza de su don, diluyéndolo con agua. Y así era como los griegos solían beber sus vinos, mezclándolos con agua.

La costumbre de diluir el vino merece nuestra atención, ya que los griegos no conocían el arte de la destilación y por lo tanto el contenido alcohólico de sus vinos no pudo haber excedido de un catorce por ciento, concentración a la cual el alcohol de la fermentación natural llega a ser letal para el hongo que lo produce y en consecuencia el proceso concluye. La simple evaporación, sin alquitaramiento, no aumentaría el contenido alcohólico puesto que el alcohol tiene un punto de ebullición inferior al del agua y simplemente escaparía por el aire, con lo que el producto final sería más flojo y no más fuerte. En realidad, el alcohol jamás llegó a ser aislado en Grecia como principio tóxico del vino, y en el griego antiguo no hay palabra para designarlo. En consecuencia, la dilución del vino, de ordinario con

cuando menos tres partes de agua, debería producir una bebida con propiedades embriagantes muy ligeras.

Mas no era tal el caso. El término en griego para designar la borrachera señala un estado de locura delirante. Sabemos de algunos vinos tan fuertes que podían ser diluidos con veinte partes de agua y que requerían por lo menos ocho partes de agua para ser bebidos sin riesgo, ya que, según los informes que tenemos, el beber ciertos vinos sin diluirlos provocaba disfunciones cerebrales irreversibles y en algunos casos aun la muerte. Bastaban tres copas pequeñas de vino diluido para que el bebedor quedara al borde de la locura. Obviamente el alcohol no podía ser la causa de reacciones tan extremas. También sabemos por las fuentes que vinos diferentes podían producir síntomas físicos diversos, desde sueño ligero hasta insomnio y alucinaciones.

La respuesta a esta manifiesta contradicción es simplemente que en la Antigüedad el vino, como el de casi todos los pueblos primitivos, no contenía alcohol como sustancia embriagante única, sino que por lo general era una infusión variada de toxinas vegetales en un líquido vinoso. Ungüentos, especias y hierbas con propiedades enteogénicas bien conocidas, podían añadírsele durante la ceremonia de su dilución con agua. Una descripción de tal ceremonia aparece en la *Odisea*, de Homero, cuando Helena prepara un vino especial agregando el eufórico *nepenthes* al vino que escancia a su esposo y su invitado. El hecho es que los griegos habían establecido una amplia gama de ingredientes para sus bebidas, cada uno con sus propias virtudes.

Así pues, el vino de Dionisos era el medio esencial por el que los griegos de la época clásica continuaron participando

del vetusto éxtasis que residía en todas las formas vegetativas que eran el hijo de la Tierra. Cuando se celebraba una reunión social la bebida era regulada por un director, que decidía el grado de embriaguez que impondría a los concurrentes, mientras ellos bebían ceremonialmente una serie preestablecida de brindis. En las celebraciones religiosas el vino solía ser más potente, y el propósito expreso de las libaciones era provocar una embriaguez más profunda en que la presencia de la deidad pudiera sentirse.

La recolección de las hierbas con que se preparaban las sustancias embriagantes vegetales empleadas en estos ritos dionisíacos exigía procedimientos mágicos. Puesto que se trataba de criaturas silvestres cuyos espíritus eran afines a sus animales guardianes particulares, las plantas eran objeto de una cacería. Y el rapto de éxtasis que podían producir en un ámbito religioso las identificaba inevitablemente como fuerzas sexuales.

Así, las mujeres consagradas al dios Dionisos apropiadamente portaban el tirso como su emblema, mientras recorrían en invierno los collados en busca de aquella planta llamada vid que crecía de repente al golpe del rayo sobre la tierra y entre el bramar de los toros en medio de sus danzas nocturnas; ese niño querido, el inmemorial consorte serpiente, era el objeto de su cacería; lo amamantaban y después, como si fuera un animal, lo despedazaban y lo devoraban crudo; sus propias madres, como a menudo se proclamaba, eran culpables de canibalismo al comer su carne, pues cual madres las mujeres habían dado el ser a la droga, cosechándola y preparándola con la ayuda de las llamadas nodrizas del dios, bajo cuyo amoroso cuidado crecería hasta ser adulto y con el tiempo

llegaría a poseerlas como esposas. Tales ceremonias representaban las nupcias sagradas de las mujeres de la ciudad, que de ese modo establecían la temerosa alianza con el señor del inframundo, de cuyo reino dependía toda la fertilidad, tanto humana como vegetal, de este mundo.

El rapto de Perséfone en Nisa era arquetípico de aquellas primeras nupcias entre los dos reinos, la experiencia prístina de la muerte. En el lugar de cacería llamado Agrai, en el mes de febrero, que era nombrado tiempo de las flores, los aspirantes a la siguiente iniciación en Eleusis experimentaban de alguna manera la muerte de Perséfone a través de la mimesis ritual de aquellas celebraciones dionisíacas. Ese acontecimiento era denominado los misterios menores y se consideraba preparatorio para la visión de los misterios mayores, que habría de ocurrir durante la sementera de otoño, en el mes de septiembre.

Los misterios mayores eran, complemento de los menores, pues se concentraban en la redención más que en la muerte, en el retorno triunfal de Perséfone del Hades con el hijo concebido durante su estancia en comunión con el reino espiritual. Después de su relato del mortífero encuentro nupcial de Perséfone, el himno homérico continúa contando cómo Deméter estableció los misterios mayores. En duelo por su hija desaparecida, la diosa fue a Eleusis. Su viaje allí es una imitación analógica de la entrada de Perséfone a la ciudadela del Hades, pues Eleusis era una imagen del otro mundo, donde también Deméter experimentaría la ominosa fase ctónica de su madurez como mujer; no como la reina sacra del señor de la muerte, sino como hechicera y nodriza en casa del dios, ya que cuando Perséfone avanza más allá de la doncellez su madre debe

dejar el lugar, abandonando su papel anterior y pasando al tercer estadio, cuando el vientre que envejece de una mujer la lleva una vez más a la vecindad con los poderes de la muerte. Estas fases ctónicas, u orientadas hacia la tierra, de la naturaleza femenina estaban simbolizadas en la diosa Hécate, cuyo cuerpo triforme expresaba la totalidad de la mujer como doncella, esposa y envejecida nodriza en el reino de Hades.

En Eleusis, al principio Deméter procura mitigar su dolor negando la posibilidad del mundo de la muerte en el que ha perdido a su hija. Lo hace alimentando con la inmortalidad al príncipe real. Sin embargo, la madre del príncipe se opone, pues no puede entender o aceptar un sistema que inevitablemente enajenaría al hijo del reino de su propia madre en forma tan irremediable como a Perséfone de Deméter.

Una vez más Deméter intenta una solución; ahora una eternidad de muerte en que ella y su hija permanecerán por siempre en su fase ctónica. La diosa desencadena una plaga de esterilidad, de tal manera que ninguna clase de vida puede brotar de la tierra. Tal solución, empero, no deja ningún papel para ser asumido por las inmortales deidades del cielo, cuyo delicado equilibrio con las fuerzas de la tierra depende de la continua adoración de los mortales, que comparten con ellas los frutos de la vida.

La solución final es devolver la salud al universo donde ahora la muerte se ha entrometido, admitiendo también la posibilidad de retornar a la vida. Renacer de la muerte era el secreto de Eleusis. En el Hades. Perséfone, como la tierra misma, toma la semilla en su cuerpo y merced a eso regresa eternamente a su extática madre con su hijo recién nacido,

sólo para morir también eternamente en el abrazo fecundador de su propio hijo. La señal de la redención era una espiga de cebada, el grano cosechado, que después del misterio sería confiado una vez más a la fría tierra en la siembra de la llanura sagrada adyacente a Eleusis.

Tal fue la mediación final que Deméter comunicó a un segundo príncipe real en la ciudadela de Eleusis. Su nombre era Triptólemo, el guerrero triple, y llegó a ser el apóstol de la nueva fe, dedicado a viajar por todos los confines del mundo en un carro tirado por serpientes para difundir el evangelio del cultivo de las gramíneas. Su identidad exacta era parte del secreto de los misterios, pues las diversas tradiciones acerca de su ascendencia hacen suponer que los iniciados aprendían que, al igual que el grano que era su emblema, Triptólemo era en realidad hijo de las triples mujeres que reinaban en la casa del señor de la muerte. Así pues, Triptólemo era otra forma de Dionisos, quien de manera similar era un apóstol que utilizaba un carruaje de la misma clase en su recorrido para enseñar al hombre el cultivo de la vid. La pauta que siguen estos apostolados eleusinos señala claramente la transición de una cultura de recolectores a las artes agrícolas de que depende la vida civilizada.

En las varias tradiciones míticas eleusinas hay otras figuras varoniles que simbolizan una transmutación similar: el horror y la pérdida desoladores que representa la muerte se transfiguran en un joven arrebatadoramente apuesto que nace del reino de Hades en prenda de la redención futura. En una de tales tradiciones es Iaccos (Iakchos), el exultante y dionisíaco varón que conduce a los iniciados hacia su visión de vida eterna; en otra es Eubuleo, la serena personificación

del plan cosmológico en que los dioses del cielo colaboraron con los poderes de la muerte para mostrar a la humanidad cuál es el papel que le corresponde; en una tercera tradición es Zagreo, enigmático compañero de cacería de sus extáticas desposadas. La cuarta y la más perfecta de estas figuras transmutadas es Pluto (Ploutos), la personificación de la riqueza surgida de la fertilidad del hombre y los campos. Los iniciados podían esperar que de allí en adelante ese benéfico representante de la muerte sería recibido en sus hogares como un huésped permanente, sujeto por lazos de amistad. Originalmente, Pluto era el hijo vegetativo de Deméter en la más remota antigüedad de la diosa como Gran Madre, en Creta, donde lo concibió en un campo arado tres veces, al unirse con su enloquecedor compañero Iasión, cuyo nombre significa «el hombre de la droga».

Sin embargo, Triptólemo era la transmutación suprema, la respuesta especial de Deméter al problema de la muerte. Su cebada sagrada, que se cultivaba con toda solemnidad en la llanura Rariana y se desgranaba en su suelo, era el ingrediente principal de la poción que los iniciados bebían cuando se preparaban para la visión culminante. La fórmula de dicho brebaje ha quedado registrada en el himno homérico: además de la cebada contenía agua y una menta aromática llamada *blechon.* En principio esta hierba parecería ser la más indicada para contener el agente enteogénico de la pócima, mas cuanto sabemos de ella indica que no era la adecuada: no era suficientemente enteogénica como para que existiese el peligro de su uso profano, ni tan reverenciada como correspondería a la droga secreta. Más bien era francamente menospreciada como un símbolo de la unión ilícita de hombre y mujer en un concubinato lascivo,

fuera del sacramento del matrimonio. Precisamente por tal clase de unión, no santificada, Deméter perdió a su hija en Nisa y en consecuencia, según sabemos, desahogó su ira convirtiendo en menta a la prostituta de Hades, cuyo cuerpo botánico fue en adelante molido y machacado. La solución final de Eleusis, por otra parte, reconciliará a la madre con la pérdida de la hija por medio de la legitimación del rapto nupcial a través del rito del matrimonio, con lo cual la casa dinástica puede contar con un heredero. La cebada, no la menta, constituye la revelación en Eleusis, y es en dicho cereal donde debemos buscar la droga sagrada.

Con el cultivo de las gramíneas el hombre dejó su vida nómada, selvática, y se asentó en ciudades, entregado al cuidado de la tierra para obtener después la cosecha. Todas las instituciones civilizadas se derivaron de ese delicado convenio acordado con las frías y oscuras fuerzas de la muerte. Los granos mismos se consideraban híbridos que habían evolucionado trabajosamente, a partir de pastos más elementales. Si no eran atendidos con el cuidado debido, podía suceder que retornasen a su manifestación anterior, incomible e inservible. Se consideraba que el pariente primitivo de las gramíneas era la planta llamada en griego *aira*, y en la nomenclatura botánica *Lolium temulentum* (cizaña, en español). Esta plaga se encuentra de ordinario infestada por un hongo, *Claviceps purpurea*, cornezuelo o añublo: un cuerpo rojizo al que, según se creía, la cebada era particularmente susceptible. Así pues, el *aira* amenazaba doblemente el sostén de la vida que constituían los cultivos: primero, por ser el pasto elemental que renacía; en segundo lugar, por ser el huésped de la invasora infestación del cornezuelo. Además, la tendencia regresiva del grano

infestado era obvia, pues cuando el esclerocio caía a tierra no brotaban gramíneas, sino diminutos hongos de color púrpura: los esporangios del cornezuelo, que claramente eran un retorno a la especie del impío raptor dionisíaco.

A diferencia de los hongos, que carecen de semillas, el cornezuelo debe de haber parecido similar a los granos que parasitaba. Del mismo modo que las gramíneas, por consiguiente, era una planta de Deméter, pues la diosa solía llevar su color distintivo en la túnica o en el calzado, así como ser llamada por su epíteto, *Erysibe*. Las propiedades enteogénicas del *Claviceps* eran conocidas en la Antigüedad, así que podemos conjeturar que los apostolados paralelos de la cebada y de la vid significaban transmutaciones análogas, en que los espíritus ctónicos se sometían al cultivo. El vino, sin embargo, era el dominio de Dionisos, el líquido que otorgaba un sueño semejante a la muerte y propiciaba el olvido; Deméter en cambio era la tierra, siempre sedienta, portadora de la cosecha con que el hombre se sustentaba. El grano era su sacramento. Durante su primera visita a Eleusis, Deméter rechazó una copa de vino, y en consecuencia los iniciados imitaban su abstención como una deferencia al simbolismo superior de la poción de cebada.

Resulta claro que el cornezuelo de cebada es el más probable agente enteogénico de la pócima eleusina. Su relación, aparentemente simbiótica, con la cebada representaba un enajenamiento y una transmutación apropiados del espíritu dionisíaco con el cual el grano, la hija de Deméter, se había perdido en la unión nupcial con la tierra. El cornezuelo y la semilla juntos, además, se encontraban reunidos en una unión bisexual como hermanos, llevando, ya en el momento de la pérdida de la

doncella, la potencialidad de su propio retomo y del nacimiento del hijo faloideo que crecería de su cuerpo. Un hermafroditismo similar puede apreciarse en las tradiciones míticas acerca de la mujer grotescamente fértil cuyos gestos obscenos se dice que alegraron a Deméter y la consolaron de su dolor, inmediatamente antes de que bebiera la poción.

Esta respuesta a los misterios de Eleusis parece aún más probable a la luz de un fragmento de papiro que me hizo conocer Danny Staples, quien tradujo el himno homérico a Deméter al inglés para la edición original de esta obra. Dicho fragmento conserva una parte de *Demes*, una comedia que Eupolis escribió poco después del escándalo provocado por la profanación de los misterios en el siglo V a. C. Ese texto confirma que el sacrilegio estuvo relacionado con la ingestión del sagrado *kykeon*, e indica que nuestra identificación de la droga que este líquido contenía es correcta. En la comedia, un testigo informa a un juez cómo sorprendió a un individuo que obviamente había estado bebiendo la pócima, ya que tenía pedacitos de cebada en los bigotes. El acusado había cohechado al informante para que dijera que lo que había tomado era simplemente una papilla de cereal y no la poción. Mediante un probable retruécano el comediante pudo incluso señalar que las delatoras «migajas de cebada» eran purinas «pintas de cebada».

Así pues, aventurémonos ahora allende las puertas prohibidas y reconstruyamos la escena en la gran sala de iniciación en Eleusis. El acontecimiento central era la preparación del brebaje. Con fausto bien estudiado el hierofante, un sacerdote cuya ascendencia se remontaba a la primera representación del misterio, tomaba los esclerocios de cornezuelo de la cámara aislada que se alzaba dentro del

telesterion, sobre los vestigios del templo original que había estado allí en tiempos micénicos. Mientras celebraba el servicio entonaba cantos antiguos, en falsete, pues su papel en los misterios era asexual, el de un varón que había sacrificado su sexo a la Gran Diosa. Entregaba el grano en unos cálices a las sacerdotisas y entonces éstas bailaban por la sala, balanceando las vasijas y unas lámparas sobre sus cabezas. A continuación, el grano era mezclado con la menta y con agua en unas urnas, de donde la poción sagrada era finalmente servida con un cucharón en las copas especiales en que los iniciados beberían su parte. Por último, en reconocimiento de su buena disposición, todos manifestaban con cánticos que habían bebido la pócima y manipulado los objetos secretos que habían llevado consigo, en canastas tapadas, durante su caminata por la Vía Sacra. Después, sentados en las ringleras de peldaños que se alineaban a lo largo de los muros de la cavernosa sala, aguardaban en la oscuridad. Por causa de la poción iban gradualmente entrando en éxtasis. Debemos recordar que este brebaje, enteógeno, en el lugar y bajo las circunstancias adecuadas, altera el oído interno del hombre y propicia sorprendentes efectos de ventriloquia. Podemos tener la seguridad de que el hierofante, con una experiencia de generaciones, conocía todos los secretos para hacer favorables el lugar y las circunstancias. Estoy seguro de que había música, tal vez tanto vocal como instrumental; no muy intensa pero sí clara, citerior y exterior, procedente ahora de las profundidades de la tierra y después de la superficie; ahora un mero susurro que se filtraba por los oídos, cambiando de lugar constantemente. Los hierofantes bien pueden haber conocido el arte de difundir por los aires varios perfumes en

sucesión, y deben de haber concertado la música en un *crescendo* de expectación hasta el momento en que, de pronto, la cámara interior era abierta y espíritus luminosos entraban en la habitación —luces suaves, me parece, no cegadoras—; entre ellos el espíritu de Perséfone con su hijo recién nacido, de regreso del Hades. La diosa llegaba al tiempo que el hierofante alzaba la voz en vetustas modulaciones reservadas para el misterio: «La Reina Terrible ha dado a luz su hijo, el Terrible». Este nacimiento divino del Señor del Inframundo era acompañado por el bramido de un instrumento semejante al gong que, para la extática audiencia, sobrepasaba al del trueno más violento y procedía de las entrañas de la tierra.

Algunos obispos cristianos, en los últimos días de los misterios, creyeron haber descubierto el secreto de Eleusis y que podían revelarlo. Uno dijo que en ese rito pagano se materializaba una espiga de cebada. Qué acertado, si se toman en cuenta sus luces limitadas, y sin embargo cuán totalmente falso. El obispo no había experimentado la noche de las noches en Eleusis. Era como alguien que no conociera la LSD o los hongos de México, o las semillas de la maravilla. Durante cerca de dos mil años unos cuantos de los antiguos griegos pasaron cada año por los portales de Eleusis. Allí festejaron el don divino del cultivo de las gramíneas y también fueron iniciados en los sobrecogedores poderes del inframundo, a través del misterio púrpura de ese hermano del grano que Hofmann ha vuelto a hacer accesible para nuestra generación. Los mitos de Deméter y Perséfone, y cuanto los acompaña, se corresponden con nuestra explicación en todos los puntos. Nada, en ninguno de ellos, es incompatible con nuestra tesis.

Hasta ayer mismo sabíamos de Eleusis sólo lo que unos cuantos de los iniciados nos contaron, pero el embrujo de sus palabras ha subyugado a la humanidad durante generaciones. Ahora, gracias a Hofmann y a Gordon Wasson, aquellos de nosotros que hemos experimentado los enteógenos superiores podemos unirnos a la comunidad de los antiguos iniciados con un perdurable vínculo de amistad, una amistad nacida del haber compartido la experiencia de una realidad mucho más profunda de cuanto hayamos conocido antes.

Carl A. P. Ruck

IV. Datos Auxiliares

Un estudioso de Grecia que escribió hace apenas medio siglo, no vaciló en calificar de «trivial y absurdo» el culto a Deméter en Eleusis, aunque, según añadía, «no puede haber duda de que fue muy importante para satisfacer la faceta emocional de los instintos religiosos de los griegos. Su equivalente moderno es quizás el Ejército de Salvación». Esperamos que nuestras propias comparaciones sean menos extravagantes que la suya. En nuestra generación disfrutamos la ventaja de haber redescubierto la experiencia enteogénica. Además, el valor de la colaboración interdisciplinaria estriba en que nos permite el acceso a conocimientos que de otra manera probablemente quedarían fuera del alcance de los especialistas. Nuestro esfuerzo conjunto ha arrojado una respuesta definitiva a nuestro problema: ha preparado el terreno para reexaminar muchas de las opiniones tradicionales acerca de los griegos de la antigüedad clásica y de su literatura trágica en honor del dios Dionisos.

El testimonio antiguo sobre Eleusis es unánime y preciso. Eleusis era la experiencia suprema en la vida de un iniciado. Lo era en un sentido tanto físico como místico: temblores, vértigo, sudor frío, y después una visión que convertía cuanto hubiese sido visto antes en una especie de ceguera; un sentimiento de asombro y sobrecogimiento ante

un resplandor que provocaba un silencio profundo, pues lo que acababa de ser visto y sentido jamás podría ser comunicado: las palabras no se encontraban a la altura de tal tarea. Tales síntomas corresponden inequívocamente a la experiencia producida por un enteógeno. Para llegar a tal conclusión basta con mostrar que los racionales griegos, y ciertamente algunos de los más inteligentes y célebres entre ellos, eran capaces de experimentar tal irracionalidad y de entregarse por entero a ella.

La experiencia de Eleusis difería de la festiva embriaguez de los amigos en un *symposion*, o de la borrachera desenfrenada del *komos* en los festivales de drama. Eleusis era algo para lo que incluso el éxtasis menádico de las mujeres en la montaña era apenas una preparación parcial. De diversas maneras también otros cultos griegos escenificaban aspectos de la antigua comunión practicada entre los dioses y los hombres, entre los vivos y los muertos, pero era únicamente en Eleusis donde la experiencia ocurría con abrumadora irrevocabilidad: solamente allí se cumplía el gran designio de la doncella rediviva con su hijo concebido en la muerte, y de la espiga de cebada que como ella había retoñado bajo la tierra. Mediante tal resurrección se validaba la continuidad de todo aquello que era más preciado para un griego: aquellas formas de vida civilizadas que, más allá de la constitución de cada ciudad, eran el legado de Grecia, emergidas del primitivismo original de la misma manera que también toda vida provenía del benéfico acuerdo con el señor de la muerte. Por supuesto aquí se encuentra un mito rico y complejo, lleno de contradicciones como todos los mitos de una edad iletrada en que uno decía una cosa y otro otra y un tercero otra distinta, mas de alguna manera al final

armonizaban en un todo: un mito que para los griegos explicaba el principio y el fin de las cosas.

Meses de aprendizaje y de rituales precedían a la revelación en la noche de los misterios; cada actividad iba anticipando con mayor detalle el significado y la sustancia, las ramificaciones completas de la visión que aguardaba adelante. Al final los iniciados se sentarían en las gradas de la sala de iniciación. Todo estaba cumplido entonces, excepto el final. Habían aprendido la versión secreta del mito sagrado, se habían bañado en el mar, abstenido de ingerir varios alimentos y bebidas tabúes, sacrificado un puerco, realizado la larga marcha desde Atenas por la Vía Sacra, y ejecutado el peligroso cruce de la última barrera de agua antes de llegar a la ciudad de sus anfitriones eleusinos. Fuera de los muros del santuario se celebraba un baile durante toda la noche, al lado del Pozo de la Doncella, sobre el mismo suelo que la diosa había pisado. A continuación venía la firme y trascendental entrada al territorio prohibido que se extendía allende la caverna que constituía una entrada al Hades y la roca donde Deméter se había sentado a llorar su dolor. En la cámara de iniciación se celebraba la última danza ceremonial de las sacerdotisas portando el cáliz de grano sobre la cabeza mientras mixturaban y distribuían la pócima sagrada: el fragante *blechon*, la hierba menospreciada, vinculada con la naturaleza ilícita del rapto, se sumergía en agua, a la que se agregaba una pizca de harina de cebada procedente de la llanura Rariana, adyacente a Eleusis. El potencial de la cebada como alimento básico de la humanidad dependía de que fuera posible mantener a raya el avance de la purpurina forma degenerativa, que podría hacerla volver al estadio en que era

inservible, como cizaña infestada de roya. Al igual que el *blechon*, la cizaña también se encontraba vinculada con el primitivismo y con los modos de vida previos a que las instituciones de la sociedad llevaran al hombre a una forma de existencia superior Los iniciados bebían de esas dos plantas y después aguardaban expectantes la redención, al tiempo que el hierofante entonaba las antiguas palabras. Entonces, de pronto, se hacía la luz y los confines de este mundo estallaban al tiempo que las presencias espirituales se hacían sentir entre los iniciados y la sala era inundada por un radiante misterio.

De principio a fin se escenificaba allí un drama sagrado en que tanto los iniciados como los oficiantes tenían un papel que desempeñar, hasta que acababan por experimentar como actores lo inefable; la totalidad de sus sentidos y emociones se veía sacudida por lo que de allí en adelante sería por siempre lo inexpresable.

A medida que los iniciados pasaban por las dilatadas ceremonias iban siendo partícipes de numerosos secretos, pero los hierofantes se habrían bien preocupado por mantener apartado de ellos el Secreto de los Secretos: el agua sagrada de la pócima había ya absorbido del cornezuelo inmerso en ella la dosis apropiada de ergina y de ergonovina, según llamamos hoy a estas sustancias. Y ciertamente a lo largo de los siglos los hierofantes buscarían maneras de mejorar su técnica, sus fórmulas. En el curso de esos dos milenios, ¿no podrían haber descubierto una clase de cornezuelo que contuviera solamente los alcaloides enteogénicos, así como en la época moderna se ha encontrado que sucede con el cornezuelo del *Paspalum distichum*? Sin duda otros herbolarios ajenos a las familias

de los hierofantes deben haber compartido estos descubrimientos, y debe haber sido su conocimiento lo que favoreció la proliferación de sacrilegios en el año 415 a. C. Jamás se conocerá en detalle la historia de aquellos acontecimientos, pero de seguro allí hubo una historia que contar.

En las culturas iletradas el conocimiento de los herbolarios —el conocimiento de las propiedades de las plantas y de su uso— es siempre un *corpus* de sabiduría secreta que se transmite oralmente de un herbolario a un aprendiz, y en ocasiones de un herbolario a otro. Se requieren años de aprendizaje antes de que alguien comience a ejercer por su propia cuenta, y jamás puede considerarse que aquél ha concluido. Hay que estar al tanto de cuestiones de dosificación, efectos secundarios, ingredientes vegetales benéficos que se convierten en veneno cuando se toman en exceso. En México, fray Bemardino de Sahagún y Francisco Hernández fueron españoles de gran talento que invirtieron infinitos esfuerzos y tiempo para aprender de los indios las virtudes de varias plantas mexicanas. Mas se trataba de europeos que no conocían el mundo de las plantas americanas, y en su ámbito europeo no eran ciertamente lo que pudiéramos llamar botánicos o herbolarios. Sus intenciones eran buenas, pero su ignorancia era completa. Lo que tienen que decirnos acerca de los enteógenos es pueril. Pudieron haber probado los enteógenos, pero prefirieron no hacerlo: desperdiciaron la oportunidad. ¡Qué historia tan diferente nos habrían contado si hubiesen vivido algunos años cómo aprendices de los sabios indios!

En el himno homérico a Deméter, cuando la diosa llega a

Eleusis, exhausta y desconsolada por la pérdida de su hija Perséfone, le ofrecen una copa de vino que ella rechaza. Ya que cada episodio en este poema posee un sentido mítico, parece ser que la bebida alcohólica no iba bien con la ingestión de la pócima divina llamada *kykeon*. Las dos clases de embriaguez eran incompatibles. En México, quienes se disponen a tomar los hongos saben que deben abstenerse de tomar bebidas alcohólicas durante cuatro días antes de la *velada*, nombre con que se designa la sesión de los hongos. La embriaguez alcohólica profanaría, envilecería la libación divina, lo mismo en México que en Grecia.

Los misterios eleusinos se hallaban exclusivamente en manos de las familias de los Eumólpidas y de los Kerykes. Durante casi dos milenios los hierofantes gobernaron con autoridad autocrática los ritos de Eleusis. En contraste, en la tierra de los hongos sagrados en México, cada pueblo tiene sus *sabios* que son los custodios del rito. (En algunas remotas aldeas mixes cada familia toma por sí misma los hongos cuando siente que los necesita, sin la guía de un sabio. No sabemos si esta práctica informal del país mixe constituye una degeneración del rito o la supervivencia de un procedimiento arcaico anterior). En Grecia los «iniciados» tomaban la poción solamente una vez en la vida, de manera que no podían comparar experiencias sucesivas. En México uno puede consultar los hongos cada vez que se presenta un conflicto familiar grave. Algunos indios deciden no tomarlos nunca; otros lo hacen solamente una vez; otros más lo hacen de manera intermitente. A quien participa por primera vez en la experiencia se le advierte constantemente que la ingestión del enteógeno es algo en extremo «delicado», con una connotación de grave peligro.

Tanto en Eleusis como en México algunos comestibles quedaban proscritos durante cierto tiempo antes de la gran noche. Es imposible comparar las exclusiones dietarias, pues los alimentos en uno y otro lugar son muy diferentes, pero en ambos casos los huevos eran tabú. El ayuno era practicado en Grecia y también en México, desde la mañana y a través de todo el día: en uno y otro sitios se llegaba a la noche con el estómago vacío. En los círculos aristocráticos del México pre-cortesiano se acostumbraba beber el nutritivo chocolate espolvoreado con los hongos embriagadores: así se rompía el ayuno en el momento en que se iniciaban los acontecimientos nocturnos. Debido al silencio que guardaron todos los que tomaron parte en los misterios, en los escritos del período de esplendor de Eleusis difícilmente se encuentra algún indicio de lo que allí acontecía; pero en los primeros siglos de la era cristiana, cuando Eleusis se hallaba en decadencia, es posible descubrir unas cuantas menciones, oscuras, inhibidas, que nos permiten algunos atisbos inciertos. Así encontramos la referencia a una colación que se servía a los iniciados: una gran torta llamada *pelanos*, preparada con cebada y trigo cosechados en la sagrada llanura Rariana, se partía en pedazos y las porciones eran servidas a todo el mundo. En las fuentes se dice que entre los iniciados surgía un vínculo de alianza y amistad, y algunos han sugerido que dicho vínculo se originaba en la colación que todos compartían. No resulta incompatible con los textos griegos suponer que dicha colación equivalía al rompimiento del ayuno en México, con el *pelanos* en lugar del chocolate. Mas seguramente los lazos de alianza y amistad nada tenían que ver con este alimento: nada tan simple habría sido suficiente.

El avasallador efecto de esa noche bajo la influencia de un enteógeno hace brotar naturalmente el sentimiento de haber compartido una experiencia supranatural que jamás podrá ser olvidada; un sentimiento de cofradía, de hermandad. Dos de nosotros hemos conocido esto personalmente en México: quienes coparticipan en una velada, con el espíritu y en las circunstancias apropiadas, viven una experiencia sobrecogedora y en su interior sienten germinar un vínculo que los une con los compañeros de esa noche de las noches, que pervivirá por tanto tiempo como dure su existencia. Creemos que es de ahí de donde procede ese lazo de alianza y amistad del que las fuentes griegas hablan oscuramente.

A continuación tenemos el asunto del secreto. Nada se había escuchado de los hongos sagrados en los círculos cultivados de México desde que los primeros frailes los mencionaron sucintamente en los siglos XVI y XVII. Se ha dicho que los hongos constituían un «secreto» de los indios que habitaban en las serranías del México meridional. Precisamente nuestro pequeño grupo lo puso al descubierto. Pero nosotros consideramos que este «secreto» nunca lo fue realmente. En las comunidades indias todo el mundo estaba al tanto de los hongos, así como de las semillas de la maravilla. Cualquiera podía, si lo deseaba, aprender el arte de reconocer los hongos sagrados, y muchos lo hicieron. Los hongos eran objeto de cierto intercambio comercial secreto que satisfacía la demanda de los indígenas que se habían instalado en las ciudades y que aún querían «consultarlos». Originalmente la Iglesia se opuso a su consumo y durante los siglos XVI y XVII el Santo Oficio de la Inquisición intentó erradicar el uso de los hongos entre los nativos a través de enérgicas persecuciones. Por supuesto tales esfuerzos

fracasaron, mas la micofobia natural de los españoles, su desdén por las prácticas indígenas, y la actitud paralela de los franceses, alemanes e ingleses que más tarde llegaron a conocer México, provocaron en forma natural una falta de comunicación entre los nativos y los ocupantes extranjeros, sobre todo en los asuntos que se hallaban más próximos al corazón de los indígenas. No es sorprendente que los hongos sagrados, después de los informes fallidos, irremediablemente inadecuados, que dieron de ellos los textos de los primeros frailes, hayan permanecido ignorados para el mundo hasta nuestros propios días. Los indios jamás habrían tomado la iniciativa para hablar de ellos. El «secreto» no era una conspiración de silencio: fue impuesto a los indios por el hombre blanco, por causa de la falta de inteligencia y de curiosidad entre la *élite* del mundo de los blancos.

El secreto de la antigua Grecia respecto a los misterios eleusinos era en cierta forma diferente. Las leyes de Atenas convertían en un crimen el hablar de lo que ocurría en el *telesterion* de Eleusis. Hacia el final del himno homérico a Deméter este silencio es expresamente ordenado a todos los iniciados. En el año 415 a. C. hubo un brote de profanaciones deliberadas de los misterios, por parte del *jet set* ateniense, al que siguieron enérgicas medidas disciplinarias y la imposición de castigos severos. Pero el secreto era impuesto por algo más poderoso que las leyes de Atenas: dominaba todo el mundo griego y nunca fue seriamente violado. Él mismo propiciaba su cumplimiento. Quienes conocían los enteógenos superiores a través de la experiencia personal no se encontraban dispuestos a comentar con extraños lo que les había sido revelado: las palabras no podían transmitir a

los forasteros las maravillas de aquella noche y existía siempre el peligro de que los esfuerzos para explicarlas tropezaran con la incredulidad, con las mofas y las bromas, que parecerían sacrílegas a los iniciados y los ofenderían en lo más íntimo de su ser. Quien ha conocido lo inefable se resiste a embarcarse en explicaciones: las palabras son inútiles.

Hasta donde podemos saberlo, en cada aspecto lo que sucedía en Eleusis coincide con la experiencia enteogénica de México, aunque en un punto importante el rito mexicano va mucho más lejos que el de Eleusis. Ambos participan de la gran Visión (una «Visión» que abarca todos los sentidos y las emociones), pero en México los hongos sagrados, y los demás enteógenos superiores, sirven también como oráculos. Los hierofantes de Eleusis atendían a un nuevo grupo de iniciados cada año y estos grupos eran numerosos. Con las limitaciones impuestas por tal procedimiento, los enteógenos no podían ser consultados por los individuos ni por el Estado respecto a asuntos graves en que precisaran de consejo. En cambio, en México los enteógenos son consultados de vez en cuando sobre toda clase de asuntos delicados. Las cuestiones que se plantean a los hongos deben ser serias: si son frívolas o intrascendentes es probable que el suplicante reciba una tajante reprimenda. Entre los indios que conservan las creencias tradicionales la fe en los hongos es absoluta. Cuando el suplicante ha respetado todos los tabúes, cuando la velada se celebra en las condiciones apropiadas de oscuridad y de silencio, y cuando se presentan las preguntas con un corazón puro, los hongos no mentirán. Eso dicen los indios. Y según las flacas evidencias de que uno de nosotros dispone, puede ser que tengan razón.

Hacia el final del siglo pasado el mundo supo del peyote, y apenas mediado el presente las propiedades enteogénicas de las semillas de la maravilla fueron identificadas por Richard Evans Schultes. Poco después los hongos sagrados de México recibieron la estima pública que merecían, merced al descubrimiento y a los escritos de Roger Heim y de uno de nosotros. La pista les fue señalada por un botánico, Blas Pablo Reko, y por un antropólogo, Robert J. Weitlaner. Ahora nosotros tres estamos presentando al mundo moderno lo que bien puede ser la clave para el enigma de los misterios eleusinos. El vínculo que une el grano de Triptólemo con la experiencia etérea de Eleusis, fácil y seguramente obtenible del cornezuelo, es tan justa, natural y poéticamente satisfactoria, cumple de tal manera punto por punto con el mito de Deméter y Perséfone, que ¿acaso no estamos virtualmente obligados a aceptar esta solución?

Nuevas sendas se abren para la investigación. Por ejemplo: las emperatrices de Bizancio, cuando estaban embarazadas, vivían en una habitación tapizada con pórfido, de manera que su progenie naciera «en la púrpura» (pórfido = púrpura). Esta «púrpura» ¿era el color del *Claviceps purpurea* y tenemos aquí un florecimiento póstumo de la Deméter de túnica púrpura y de Hades-el-de-cabello-púrpura? En Europa los códices más antiguos se escribieron en vitela púrpura. ¿Fue así porque solamente el color más excelso era digno de, digamos, *De civitate Dei*, de San Agustín? Mediante el reflejo de una genuflexión los valores del mundo pagano pervivirían entonces bajo las bendiciones del cristianismo.

V. El himno homérico a Deméter

¡Comienzo por glorificar en mi canto a Deméter, veneranda diosa de hermosa cabellera, y a su esbelta hija a quien arrebató Adoneo! Zeus, el de resonante trueno y amplias miradas, se la entregó sin que lo supiera Deméter, la de áurea hoz y espléndidos frutos, cuando aquélla jugaba juntamente con las hijas de Océano, las de profunda cintura. Ella cogía flores en un ameno prado: rosas, azafrán, hermosas violetas, espadillas, jacintos y aquel narciso que la Tierra produjo tan admirablemente lozano, por la voluntad de Zeus, con el fin de engañar a la doncella de cutis de rosa y con placer a Polidectes. Y al verlo se asombraron así los inmortales, dioses como los mortales hombres. De su raíz se elevaron cien capullos y con su fragante aroma sonreían el alto cielo inmenso y la tierra toda y las vastas llanuras del salado mar. Al verlo la joven tendió hacia él ambas manos para apoderarse de aquel hermoso juguete; pero entonces se abrió la tierra de anchos caminos en la llanura Nisa, y por la abertura salió el soberano Polidegmon, hijo famoso de Cronos, llevado por sus corceles inmortales. Y arrebatándola contra su voluntad en carro de oro, se la llevó mientras gritaba y gemía, invocando a su padre, el sumo y excelente Cronida. Pero ninguno de los inmortales ni de los mortales oyó su voz: ni siquiera sus compañeras de espléndidas muñecas. Solamente la oyeron la hija de Perseo, la de tiernos

pensamientos, desde su cueva; Hécate, la de luciente diadema, y el rey Helios, el hijo esclarecido de Hiperión. Éstos la oyeron cuando invocaba a su padre el Cronida Zeus. Pero éste se encontraba lejos y aparte de los dioses, sentado en un templo, rodeado de muchos suplicantes, donde le eran ofrecidos hermosos sacrificios por los mortales hombres.

Contra su voluntad, pues, por el consejo de Zeus, se la llevó su tío paterno con los caballos inmortales, aquel que sobre muchos impera y a muchos recibe, el hijo famoso de Cronos. Mientras la joven no perdió de vista la tierra, el cielo estrellado, el impetuoso oleaje del Ponto abundante en peces y los rayos del sol, aún confiaba que vería a su augusta madre y las familias de los sempiternos dioses; de modo que, aunque lloraba, la esperanza acariciaba su ánimo y resonaban las cumbres de los montes y las profundidades del Ponto con su voz. Fue entonces cuando al fin la escuchó su veneranda madre; sintió ésta que un agudo dolor le traspasaba el corazón, destrozó con las manos la cinta que sujetaba su cabellera inmortal, echóse sobre los hombros un manto negruzco y salió presurosa, a la manera de las aves, en busca de su hija por la tierra y el mar. Mas ninguno de los dioses ni de los mortales quiso revelarle la verdad; ni siquiera se le presentó algún ave que con sus augurios le anunciara algo con certeza. Así anduvo la noble Deméter, vagando durante nueve días por la tierra con una antorcha encendida en las manos, llena de tristeza; y en ese tiempo no gustó la ambrosia ni el dulce néctar, ni sumergió su cuerpo en el baño. Mas cuando esparció su luz la radiante décima aurora, le salió al encuentro Hécate con una antorcha en la mano, y para darle noticias le dirigió la

palabra, diciendo:

«¡Veneranda Deméter, que nos traes los frutos a su tiempo y nos haces espléndidos dones! ¿Cuál de los dioses del cielo o de los mortales hombres arrebató a Perséfone y entristeció tu animo? Porque yo oí sus gritos, pero no vi con mis ojos quién fuese el raptor. Me apresuro a decirte toda la verdad».

Así se expresó Hécate. Pero la hija de Rea, la de hermosa cabellera, no le respondió palabra alguna, sino que al punto echó a correr con ella, llevando en sus manos las teas encendidas. Y llegándose a Helios, el sol, atalaya de dioses y de hombres, se detuvieron ambas ante sus corceles. A él Deméter, la divina entre las diosas, lo interrogó:

«¡Oh, Helios! Hónrame a mí que soy diosa, si alguna vez he regocijado con palabras u obras tu corazón y tu ánimo; y también a la hija que di a luz, dulce retoño, famosa por su hermosura, cuya voz afligida alcancé a oír a través del vano viento, cual si fuese violentada, aunque no lo vi con mis ojos. Pero tú, que con tus rayos contemplas desde el divino éter toda la tierra y el Ponto, dime sinceramente, si es que en alguna parte viste a mi hija amada, cuál de los dioses o de los mortales hombres se la ha llevado, cogiéndola a viva fuerza, contra su voluntad y durante mi ausencia».

Así le habló. Y el hijo de Hiperión le contestó con estas palabras:

«¡Oh reina Deméter, hija de Rea, la de hermosa cabellera, tú lo sabrás! Porque mucho te venero y me apiado de ti al verte acongojada por causa de tu hija. Ninguno de los inmortales es culpable sino Zeus, que amontona las nubes, el cual se la dio a Hades, su propio hermano, para que la llamara su esposa. Y Hades, raptándola, se la llevó en su

carro a las oscuras tinieblas, mientras ella profería grandes gemidos. Pero, oh diosa, cese tu gran llanto: ninguna precisión tienes de sentir sin motivo esa cólera insaciable, pues no es Adoneo, que sobre muchos impera, tu propio hermano, un yerno indigno de ti. En cuanto a su jerarquía, a él cupo en suerte, cuando en un principio se efectuó la división en tres partes, ser señor de aquellos entre los cuales mora».

Dijo así y al punto azuzó los corceles; y éstos, con la increpación, arrastraron rápidamente el veloz carro con las alas extendidas a manera de aves. Pero Deméter sufrió en su corazón un mayor y más cruel dolor. Irritada contra el Cronida que se envuelve en oscuras nubes, evitando el consorcio de los dioses y el alto Olimpo, se fue hacia las ciudades de los hombres y los fértiles campos de cultivo, ocultando por mucho tiempo su figura inmortal. Nadie al verla la reconoció, ni los varones ni las mujeres de apretados ceñidores, hasta que llegó al palacio del prudente Celeo, que entonces era rey de Eleusis, perfumada de incienso.

Afligida en su corazón, sentóse a la vera del camino, en el pozo Partenio, adonde iban por agua las mujeres de la ciudad, a la sombra, pues en su parte alta había brotado un frondoso olivo. Parecía una anciana que ya no fuese apta para dar a luz ni para gozar de los presentes de Afrodita, la de bella corona. Estaba tal cual suelen las nodrizas de los hijos de reyes que administran justicia o las despenseras de los palacios de infinitos salones. Allí la vieron las hijas de Celeo, Hijo de Eleusino, que venían por agua, fácil de sacar, para llevarla en vasijas de bronce al palacio de su padre. Eran cuatro, como cuatro diosas, en plena flor de su

juventud: Calídice, Clisídice, Demo la amable y Calítoe, que era la mayor de todas. No la reconocieron, pues para los mortales los dioses son difíciles de reconocer por su aspecto. Mas acercándose a ella le dijeron estas aladas palabras:

«¿Quién eres? ¿De dónde eres, oh anciana? ¿De qué antiguos varones naciste? ¿Por qué estás acá retirada de la ciudad y no entras a las mansiones en que las mujeres de edad como la tuya y también las más jóvenes suelen habitar? Ellas te recibirían con una amistad que probarían así sus palabras como sus obras».

Así dijeron. Y la más venerada entre las diosas les respondió con estas palabras:

«¡Hijas amadas, cualesquiera que seáis de entre las jóvenes, salud! Yo os hablare, que no es inconveniente revelaros la verdad a vosotras que venís a hablarme. Mi nombre es Doso, que tal fue el que me impuso mi venerada madre. Ahora he venido de Creta, sin que yo lo deseara, por el ancho dorso del mar; pues unos piratas me llevaron fatal y violentamente, contra mi voluntad. Acercaron luego su nave veloz a Torico, donde las mujeres saltaron juntas a tierra, mientras ellos disponían la cena junto a las amarras del navío; pero mi ánimo no apetecía la agradable cena, y lanzándome secretamente por la oscura tierra, huí de mis soberbios señores, temerosa de que vendiéndome —¡a mí, que nada les había costado!— se lucraran con mi precio. Errante llegué aquí e ignoro qué tierra es ésta y quiénes son sus habitantes. ¡Que los dioses todos que tienen sus moradas en el Olimpo os concedan maridos legítimos y jóvenes, y tener hijos cuales los desean los padres! Pero apiadaos de mí, doncellas, sedme benévolas, hijas amadas, hasta que encuentre la casa de unos esposos para trabajar

gustosamente por ellos, haciéndoles cuantas faenas son propias de una mujer anciana. Yo bien podría servir como nodriza a un infante recién nacido y tomarlo en mis brazos y sabría guardar la casa y arreglar el lecho de mi señor en lo más recóndito de su bien construida recámara, y enseñar labores a las mujeres».

Así habló la deidad. Y al punto le respondió Calídice, doncella libre aún y la más hermosa de las hijas de Celeo:

«¡Oh, madrecita! Lo que nos deparan los dioses hemos de sufrirlo necesariamente los mortales, aunque estemos afligidos, pues aquéllos nos aventajan mucho en poder. Pero déjame informarte claramente de esas cosas y nombrarte los varones en quienes reside aquí la honra del supremo mando; los cuales sobresalen en el pueblo y defienden los muros de la ciudad con sus consejos y rectos fallos. Las esposas de todos éstos —del prudente Triptólemo, de Dioclo, de Polixeno, del irreprensible Eumolpo, de Dólico y de nuestro esforzado padre— llevan el gobierno de sus moradas; y ninguna, en cuanto te vea, te alejará de su casa, menospreciando tu aspecto; todas te admitirán, pues tienes el aspecto de una diosa. Mas, si lo prefieres, espera aquí mientras vamos a la casa de nuestro padre y narramos detalladamente todas estas cosas a nuestra madre Metanira, la del apretado ceñidor que hace caer la túnica en pliegues profundos, por si acaso te manda que vayas a nuestra casa y no busques las de los demás. En su bien construida mansión nutre a un hijo que le nació tardíamente, pues lo engendró en su ancianidad, y se siente con él muy alegre y benévola. Si lo criaras tú, y él llegara a la época de la pubertad, cualquiera de las mujeres te envidiaría al verte: tan grande recompensa te daría por la crianza».

Deméter asintió con la cabeza. Y las jóvenes, una vez que llenaron de agua las refulgentes vasijas, regresaron ufanas a su mansión. Presto llegaron a la espaciosa morada de su padre y al momento contaron a su madre lo que habían visto y oído, y ésta les mandó que fueran en seguida a llamarla, ofreciéndole un enorme salario. Como las ciervas o las becerras retozan por el prado en la estación primaveral, una vez que se han saciado de forraje, así las doncellas, cogiéndose los pliegues de sus lindos velos, se lanzaron por el camino ahondado por el correr de los carros: alrededor de sus hombros flotaban las cabelleras que parecían flores de azafrán. Encontraron a la diosa preclara cerca del camino, en donde antes la habían dejado, y la condujeron a la mansión de su querido padre. Ella les seguía detrás, acongojada en su corazón y cubierta desde la cabeza: el pardo velo ondulaba en torno de los ágiles pies de la diosa. Pronto llegaron a la morada de Celeo, seguidor de Zeus, y penetraron en el pórtico donde la venerada madre estaba sentada, cerca de la columna que sostenía el techo artificiosamente labrado, con el niño, su nuevo retoño, en el regazo. Las doncellas corrieron hacia su madre y la diosa traspuso con sus pies el umbral, rozó con su cabeza la viga del techo y llenó las puertas de un resplandor divino. Sobrecogió a la dueña un temor mezclado de reverencia y juntamente se puso pálida, y le cedió el asiento y la invitó a sentarse. Pero Deméter, que nos trae los frutos a su tiempo y nos hace espléndidos dones, no quiso sentarse en el vistoso sillón, sino que permaneció callada y con los bellos ojos hincados en tierra, hasta que Iambe, la de castos pensamientos, puso para ella una fuerte silla que cubrió con un blanco vellocino. Una vez sentada, con sus propias

manos echó hacia adelante, sobre el rostro, el velo que ataba su cabellera. Pero reprimía la voz por causa de su pena, y así permaneció sentada, sin tomar parte en la conversación ni comunicarse con nadie, ni por medio de sus palabras ni por medio de sus obras; permanecía sentada sin sonreír, sin aceptar alimento ni bebida, deshecha por la añoranza de su hija, la de profunda cintura, hasta que Iambe, la de castos pensamientos, bromeando mucho, movió con sus chistes o la casta señora a sonreír, a reír y a tener alegre ánimo: por esto Iambe en tiempos posteriores agradó a la diosa en sus ritos. Entonces Metanira le ofreció una copa llena de vino dulce como la miel, pero la diosa la rechazó, afirmando que le estaba vedado beber el rojo vino: le rogó en cambio que le diera una mezcla de harina con agua y o menta molida. Aquélla preparó la mistura y se la ofreció a la diosa, como ésta lo ordenara, y la muy venerable Deméter, habiéndola aceptado de conformidad con el rito…

[laguna de 22 a 26 líneas]

… Metanira, la de profunda cintura, comenzó a decir:

«Salve, mujer, pues no creo que tus padres sean viles, sino nobles: el pudor y la gracia brillan en tus ojos como si descendieras de reyes que administran justicia. Lo que nos deparan los dioses hemos de sufrirlo necesariamente los humanos, pues su yugo está sobre nuestro cuello. Ahora, puesto que has venido acá, tendrás cuanto tengo yo misma. Críame este niño que los inmortales me han dado tardía e inesperadamente, después de reiteradas súplicas. Si tú lo criaras y él llegara a la época de la pubertad, cualquiera de las mujeres te envidiaría al verte: tan grande recompensa te daría por la crianza».

Respondióle a su vez Deméter, la de bella corona:

«Salve también tú, oh mujer, y mucho, y que los dioses te colmen de bienes. Gustosa recibiré a tu hijo, como lo mandas, y lo criaré. No temas por su bienestar, pues no probará la leche de ninguna nodriza perversa ni lo dañará ningún sortilegio de los que causan la posesión de una criatura ni probará el dañino hilótomo, pues conozco las poderosas hierbas que se recogen y sé un remedio excelente contra el funestísimo sortilegio».

Habiendo hablado así, cogió con sus manos inmortales al niño y se lo puso en el fragante seno; y la madre se alegró en su corazón. Así ella criaba en el palacio al hijo ilustre del prudente Celeo, Demofoonte, a quien había dado a luz Metanira, la de bella cintura; y el niño crecía, semejante a un dios, sin comer pan ni mamar la leche de su madre. Deméter lo frotaba con ambrosía, cual si fuese hijo de una deidad, halagándolo suavemente con su aliento y llevándolo en el seno; y por la noche lo ocultaba en el ardor del fuego, como un tizón, a escondidas de sus padres, para los cuales era una gran maravilla que creciera tan floreciente y con un aspecto tan parecido al de las deidades. Y así le hubiera librado de la vejez y de la muerte; pero Metanira, espiándola durante la noche, vio todo desde su perfumado lecho.

Rugió entonces y temerosa por su hijo se golpeó ambos muslos y enloqueció de furor, y entre lamentos le dirigió estas aladas palabras:

«¡Hijo Demofoonte! Esa forastera a quien yo he dado un lugar en mi casa te esconde en un gran fuego, y me causa llanto y funestos pesares».

Así gritó gimiendo. Y la escuchó la venerada entre las diosas. Irritada contra ella, Deméter, la de bella corona, sacó del fuego al niño amado, al que inesperadamente había dado

a luz Metanira en el palacio, y con sus manos inmortales lo apartó de sí, dejándolo en el suelo. Terriblemente enojada en su ánimo, dijo al mismo tiempo a Metanira, la de hermosa cintura:

«¡Hombres inconscientes y locos! ¡No podéis presagiar ni la buena ni la mala suerte que están por venir! Tú ahora, por tu necedad, te has procurado un daño enorme. Pongo por testigo la implacable corriente de la Estigia, pronuncio el juramento de los dioses: yo iba a hacer de tu hijo amado un ser inmortal y no expuesto a la vejez, y le iba a conceder eternos honores. Ahora en cambio ya no le será posible evitar la muerte y las parcas. Mas el honor imperecedero lo acompañará siempre, por haber subido a mis rodillas y haber dormido en mis brazos: con el andar de los tiempos, al llegar la estación debida, los jóvenes eleusinos celebrarán en su memoria competencias y luchas una y otra vez.

»Yo soy la venerada Deméter, que representa la mayor utilidad y alegría así para los inmortales como para los mortales. He aquí lo que debéis hacer; lábreme todo el pueblo un gran templo con su altar al pie de la ciudad y de su alto muro que se ciernen sobre el pozo Calicoro, en la prominente colina, y yo, en persona, os enseñaré los misterios para que luego aplaquéis mi ánimo con santos sacrificios».

Así habló la diosa. Y luego transformó su estatura y apariencia y abandonó su aspecto senil, de modo que por todas partes respiraba belleza. Su peplo brillante exhalaba un agradable aroma. La luz de su cuerpo inmortal brillaba a lo lejos. Sus cabellos dorados caían por los hombros. Y toda la bien construida recámara se iluminó como al resplandor

de un relámpago. Pero la diosa inmediatamente se alejó, y al punto desfallecieron las rodillas de Metanira, que estuvo largo tiempo sin voz y sin acordarse en absoluto del hijo que le había nacido en la vejez, para levantarlo del suelo. Mas la voz lastimera del niño fue oída por sus hermanas, que saltaron de los lechos de hermosas colchas: una de ellas levantó al infante con sus manos y se lo puso en el seno, otra encendió fuego, y otra acudió ligera moviendo las tiernas plantas para levantar a su madre en la perfumada alcoba. Reunidas alrededor del niño, que estaba palpitando, lo lavaron y acariciaron; pero no se le aquietó el ánimo, pues ahora lo sostenían unas amas y nodrizas muy inferiores.

Éstas, temblando de miedo, apaciguaron durante toda la noche a la gloriosa deidad; y, al descubrirse la aurora, refirieron verazmente al poderoso Celeo lo que había mandado la diosa Deméter, la de bella corona. Celeo, habiendo convocado al numeroso pueblo para que se reuniera en el ágora, ordenó que se erigiera un rico templo y un altar a Deméter, la de hermosa cabellera, en la prominente colina. Muy pronto le obedecieron; escucháronle atentos mientras les hablaba y, tal como lo mandó, labraron un templo que fue creciendo por voluntad de la diosa.

Una vez que lo hubieron terminado y cesaron de trabajar, cada cual regresó a su casa. Y la blonda Deméter se estableció allí, lejos de los bienaventurados dioses, carcomiéndose en la soledad y la tristeza que sentía por su hija, la de profunda cintura. E hizo que sobre la fértil tierra fuese aquel año muy terrible y cruel para los hombres; y el suelo no produjo ninguna semilla, pues las escondía

Deméter. En vano arrastraron los bueyes muchos corvos arados por los campos e inútilmente cayó en abundancia la blanquecina cebada sobre la tierra. Y hubiera perecido por completo el linaje de los hombres dotados de palabra por causa del hambre feroz, privando a los inmortales del honor de las ofrendas y de los sacrificios, si Zeus no lo hubiese notado y considerado en su ánimo. Primeramente incitó a Iris, la de áureas alas, a que llamara a Deméter, la de hermosa cabellera y aspecto amabilísimo. Así se lo recomendó; y ella, obedeciendo a Zeus, el hijo de Cronos, que se envuelve en oscuras nubes, recorrió velozmente con sus pies el espacio intermedio. Llegó a la ciudad de Eleusis, perfumada por el incienso, halló en el templo a Deméter, la del luctuoso velo, y hablándole le dijo estas aladas palabras:

«¡Oh, Deméter! Te llama el padre Zeus, conocedor de lo eterno, para que vayas a donde están las familias de los sempiternos dioses. Ve, pues, y no sea ineficaz mi palabra, que procede de Zeus».

Así dijo, suplicándole. Pero el ánimo de Deméter no se dejó persuadir. Seguidamente Zeus le fue enviando a todos los sempiternos, bienaventurados dioses, y éstos se le presentaron unos en pos de otros, y la llamaron, y le ofrecieron muchos y hermosísimos dones y las honras que ella quisiera entre los inmortales dioses; mas ninguno pudo persuadir la mente y el pensamiento de la que estaba irritada en su corazón y rechazaba obstinadamente las razones. Ella afirmaba que no subiría al perfumado Olimpo ni permitiría que saliesen frutos de la tierra hasta que con sus ojos viera a su hermosa hija.

Cuando esto supo Zeus, el tonante, el de amplias

miradas, envió al Erebo a Hermes, el de la áurea varita, a quien llaman el Argicida pues dio muerte a ese monstruo del centenar de ojos, para que, exhortando a Hades con suaves palabras, sacara a la casta Perséfone de la oscuridad tenebrosa y la llevara a la luz a los dioses, con el fin de que la madre la viera con sus ojos y depusiera la cólera. No se rehusó Hermes, sino que al punto abandonó su trono en el Olimpo y bajó veloz a las profundidades de la tierra. Allí encontró dentro del palacio al rey Hades, sentado en un alto lecho, juntamente con su venerada esposa; y a ésta, muy contrariada por la soledad de su madre, que a lo lejos revolvía en su mente algo contrario a los intereses de los bienaventurados dioses. Y en llegando a su presencia, dijo el poderoso Argicida:

«¡Oh, Hades, de purpurina cabellera, que reinas sobre los muertos! El padre Zeus me ordena sacar del Erebo a la ínclita Perséfone y llevarla a la reunión de los dioses, con el fin de que, viéndola con sus ojos su madre, deponga la ira y la terrible cólera contra los inmortales. Porque ella maquina este grave propósito: destruir la débil raza de los terrígenas hombres, escondiendo la semilla dentro de la tierra y acabando así con los honores de los inmortales. Y, encendida en terrible cólera, no se junta con los dioses, sino que se sienta aparte, dentro de un perfumado templo, reinando en la rocosa ciudad de Eleusis».

Así dijo. Sonrióse, moviendo las cejas, el rey de los infiernos, Aidoneo, y no desobedeció el mandato del soberano Zeus; pues en seguida dio esta orden a Perséfone, la reina de los milagros:

«Ve, Perséfone, con ánimo y corazón apacibles a encontrar a tu madre, de peplo purpuro oscuro, y no te

acongojes en demasía. Hermano como soy de tu padre Zeus, no seré un esposo indigno de ti entre los inmortales. Y cuando tú te encuentres en su reino, serás señora de todas las plantas que se cultivan y de cuanto se mueve, y disfrutarás de las mayores honras entre los dioses. Y habrá siempre, todos los días, una pena perpetua para los perversos que no te hagan propicia mediante sacrificios, ofrendándotelos santamente y ofreciéndote los debidos presentes».

Díjole así. Alegróse la prudente Perséfone y en seguida saltó de júbilo; mas él, atrayéndola a sí, le dio a comer dolosamente un dulce grano de granada, para que no se quedase por siempre allá, al lado de la venerada Deméter, la de peplo púrpura oscuro. Acto continuo Aidoneo, que sobre muchos impera, enganchó los inmortales corceles a su carro de oro. Subió Perséfone al carro y junto a ella subió el Argicida poderoso, quien tomó en sus manos las riendas y el látigo y aguijó a los caballos hacia el exterior de la casa; y ellos volaron gozosos. Con gran rapidez recorrieron el largo camino; el mar, ni el agua de los ríos, ni los valles herbosos, ni las cumbres contuvieron el ímpetu de los corceles inmortales; sino que éstos, pasando por sobre ellos, cortaban el denso aire mientras andaban. Así Hermes, que los conducía, llegó hasta el sitio en donde residía Deméter, la de bella corona, y se detuvo delante del templo perfumado con incienso, y ésta, al advertirlo, salió corriendo como una ménade que baja por una montaña cubierta de bosque.

[387-405 dañados; reconstrucción insegura]

Perséfone, a su vez, en cuanto vio los bellos ojos de su madre, dejando el carro y los caballos, saltó, se puso a correr y echándose a su cuello la abrazó. Mas a Deméter,

cuando aún tenía entre sus brazos a la hija amada, el corazón le presagió algún engaño y la hizo temblar horriblemente. Y, dejando de acariciar a su hija, la interrogó con estas presurosas palabras:

«¡Oh, hija! ¿Por ventura es cierto que estando abajo, no probaste ningún manjar? Habla; no me ocultes lo que piensas, para que ambas lo sepamos. Si así fuere, habiendo subido de junto al odioso Hades, morarás desde ahora conmigo y con mi padre Zeus, el hijo de Cronos, el de las oscuras nubes, honrada por todos los inmortales. Pero si no, volarás de nuevo a las profundidades de la tierra y habitarás allí la tercera parte de las estaciones del año, y las otras dos conmigo y con los demás inmortales. Cuando la tierra brote sus olorosas flores primaverales de todo género, ascenderás nuevamente de la oscuridad tenebrosa, como un prodigio para los dioses y los mortales hombres…

[387-405 dañados; reconstrucción insegura]

… mas ¿con qué fraude te engañó el poderoso Polidegmón?».

Respondió a su vez la hermosísima Perséfone:

«Pues yo te diré, madre, toda la verdad. Cuando se me presentó el benéfico Hermes, nuncio veloz, de parte del padre Zeus, hijo de Cronos, y de los demás dioses celestiales, para sacarme del Erebo, con el fin de que, viéndome con tus ojos, pusieras termino a tu ira y a tu terrible cólera, en seguida salté de júbilo; mas Hades me hizo tragar misteriosamente un grano de granada, dulce alimento, y contra mi voluntad y a la fuerza me obligó a gustarlo.

»Diré ahora cómo, habiéndome raptado por oculto designio de mi padre Zeus, el hijo de Cronos, fue a llevarme a las profundidades de la tierra; y te lo referiré todo,

conforme lo pides.

»Todas nosotras, Leucipe, Feno, Electra, Yante, Melita, Yaque, Rodia, Calirroe, Melóbosis, Tique, Ocírroe de cutis de rosa, Criseida, Yanira, Acaste, Admeta, Ródope, Pluto, la deseable Calipso, Estix, Urania, Galaxaura amable, Palas que aviva el combate, y Ártemis que se complace en las flechas, todas jugábamos en el amable prado y cogíamos con nuestras manos agradables flores, mezclando el tierno azafrán, las espadillas y el jacinto, los capullos de rosa y los lirios, ¡encanto de la vista!, y aquel narciso que produjo la vasta Tierra, una joya del color del azafrán. Y mientras yo lo cogía con alborozo, abrióse la tierra y de ella salió el poderoso rey Polidegmón y me arrebató consigo en su carro de oro, muy contrariada, dentro de la tierra; y yo clamaba con todas mis fuerzas. Aunque estas cosas que te cuento me angustian, todas son verdaderas».

Así entonces, dotadas una y otra de iguales sentimientos, alegraban durante todo el día su corazón y su ánimo, abrazándose con ternura; y su espíritu descansaba de los pesares. Ambas, pues, se causaban y recibían mutuos gozos. Acercóseles Hécate, la de luciente diadema, y abrazó muchas veces a la hija de la casta Deméter, cuya servidora y compañera fue de allí en adelante. Entonces el tonante Zeus, de amplias miradas, les envió allá como mensajera a Rea, la de hermosos cabellos, para que llevara a la reunión de los dioses a Deméter, la de peplo púrpura oscuro; y prometió darle las honras que ella quisiera entre los inmortales dioses, y asintió con la cabeza a que, en el transcurso del año, su hija pasara un tercio del tiempo en la oscuridad tenebrosa y los otros dos con su madre y los demás inmortales.

Así lo comunicó a Rea, y la diosa no desobedeció el mandato de Zeus. Lanzóse veloz desde las cimas del Olimpo y llegó a Rarios, campiña que anteriormente había sido ubre fecunda de la tierra y que entonces no era fértil, pues se hallaba inactiva y sin hojas, y escondía la blanquecina cebada por decisión de Deméter, la de hermosos tobillos. Mas pronto habría de florecer repentinamente en vigorosas espigas al entrar la primavera, y erizarse de fértiles tallos los surcos de su suelo y éstos ser atados en manojos. Allí fue donde primero descendió Rea desde el éter estéril. Viéronse las diosas y se regocijaron en su corazón. Y Rea, la de luciente diadema, dijo así a Deméter:

[462-470 dañados; reconstrucción insegura]

«¡Ven acá, hija! Te llama el tonante Zeus, de amplias miradas, para que vayas a las familias de las deidades; prometió darte las honras que quisieras entre los inmortales dioses, y asintió con la cabeza a que, en el transcurso del año, tu hija pase un tercio del tiempo en la oscuridad tenebrosa y los otros dos contigo y con los demás inmortales. Así dijo que se cumpliría y lo ratificó con un movimiento de su cabeza. Mas ve, hija mía, y obedece. No te irrites demasiada e incesantemente contra el hijo de Cronos, el de las sombrías nubes, y haz que crezcan rápidamente los frutos de que viven los hombres».

Así dijo; y no desobedeció Deméter, la de bella corona, que en seguida hizo salir fruto de los fértiles campos. Toda la ancha tierra se cargó de hojas y flores. Entonces la diosa fue a mostrar a los reyes que administran justicia, o sea a Triptólemo y a Diocles, domador de caballos, al fuerte Eumolpo y a Celeo, caudillo de pueblos, el ministerio de las ceremonias sagradas, y les enseñó sus misterios: santas

ceremonias que no es lícito descuidar ni escudriñar por curiosidad ni revelar, pues la gran reverencia debida a los dioses enmudece la voz. Dichoso, entre los hombres terrestres, el que los ha contemplado; pues el no iniciado en estos misterios, el que de ellos no participa, jamás gozará de igual suerte que aquél cuando, después de la muerte, descienda a la oscuridad tenebrosa.

Y después de que ordenó todo la más veneranda de las diosas, ambas subieron al Olimpo, a la reunión de los demás dioses. Allí moran, augustas y venerables, junto a Zeus que se complace en el rayo. ¡Felicísimo aquel de los varones terrenales a quien ellas se dignan amar! Porque a ése al punto le envían como huésped constante a Pluto, el que reparte las riquezas a los mortales.

Mas, sea, tú que posees el pueblo de Eleusis, perfumado por el incienso, y Paros, cercada por las olas, y la rocosa Antrón; oh venerable que nos haces espléndidos dones y nos traes los frutos a su tiempo, soberana Deos; tú y tu hija, la hermosísima Perséfone, dadme benévolas una vida agradable como recompensa de este canto. Y yo volveré a acordarme de ti en otro canto.[6]

VI. Documentación: La visión de Eleusis

Hoy en día la Vía Sacra no tiene nada de sagrado, excepto el nombre. Parte el camino de lo que otrora fue la antigua ciudad de Atenas, entre tendejones y edificios industriales, y pasa a través de suburbios misérrimos mientras asciende lentamente hacia las primeras estribaciones de la cordillera que limita por el occidente la llanura ática. El viajero de la Antigüedad solía detenerse en la cima, a descansar en un bosquecillo de laureles consagrado a Apolo. Todavía en nuestro tiempo son tales árboles los que dan nombre al lugar; sin embargo, hace muchos años que se construyó allí un monasterio cristiano, con el propósito de borrar la memoria de aquellos viajeros paganos, y el pinar que lo rodea es ahora el escenario en que cada año se celebra el Festival Vinícola de Dafne. De la cumbre, el camino desciende a la feraz llanura Rariana donde, según se decía, las gramíneas fueron cultivadas por primera vez. En la actualidad esta llanura es la región más industrializada de Grecia, y aunque el camino sigue su trayecto original a lo largo de la playa, la estrecha bahía de Salamina, donde un día los atenienses derrotaron a la flota persa, que era muy superior a la suya, ahora se encuentra congestionada por los buques petroleros allí fondeados para descargar en las laberínticas instalaciones de

almacenamiento.

El viaje a Eleusis representaba una travesía al otro mundo para recobrar de la muerte a la hija de la generatriz de los granos, Deméter, cuyo dolor por la pérdida filial podía ser aliviado sólo a través del misterio del renacimiento. Es muy probable que el viajero que recorre la moderna autopista no pueda siquiera localizar los arroyuelos salobres que se creía manaban de una fuente subterránea y que en otro tiempo constituían la frontera entre los dos mundos.[7] Un hombre llamado Krokon (*krokos* = croco, azafrán) pasaba por ser el primero que había vivido del otro lado, como esposo de la eleusina Sesara, nombre que era un epíteto de la terrible reina de los muertos. Como es natural, solamente los sacerdotes tenían el privilegio de pescar en aquellas aguas, pues eran ellos, los herederos de aquel oficio, quienes regulaban el paso de la vida a la muerte, un pasaje que la fe eleusina consideraba como una unión metafísica entre amantes a través de una división de agua. En Eleusis misma la religión que constituía la meta del viajero en la Antigüedad estaba protegida de miradas profanas por las murallas del santuario, y el dogma esencial era revelado únicamente a aquellos que, bajo pena de muerte, habían hecho votos de mantenerlo en secreto y se habían sometido a un prolongado aleccionamiento para su iniciación. Y si bien las murallas se han convertido en ruinas y el turista moderno puede entrometerse libremente en la zona prohibida, el secreto no se encuentra ya en ese lugar. Un siglo de excavaciones arqueológicas ha logrado solamente poner al descubierto los vestigios de un santuario que fue destruido no sólo por el tiempo, sino por el odio enconado de una fe rival, ya que los misterios de Eleusis compitieron

demasiado bien con la nueva religión y, finalmente, en el cuarto siglo de la era cristiana, fueron violentamente clausurados, después de casi dos milenios durante los cuales fueron el principal consuelo espiritual para todo el mundo helenizado.

El templo profanado ha perdido su carácter sagrado; hace mucho tiempo que todos sus dioses murieron o fueron expulsados. Pero en Atenas, unos seis metros bajo el nivel de la ciudad moderna, aún podemos hollar un tramo de la Vía Sacra, en el punto en que dejaba la puerta de la ciudad y pasaba por entre los monumentos del cementerio antiguo. Cuando uno se encuentra en el lugar de esta excavación la ciudad intrusa desaparece y podemos contemplar directamente la Acrópolis, a través de los siglos. En el pantanoso terreno que se extiende a los lados del camino crecen cañaverales que florecen profusamente; entre el croar de las ranas aún podemos casi escuchar los gritos exultantes de los iniciados cuando partían hacia Eleusis, llamando a Iaccos (Iakchos), como en el coro eleusino de *Las ranas*, de Aristófanes. Este Iaccos era quien los guiaría a los misterios. En una de las intervenciones del coro en *Ion*, de Eurípides, también nos llega algo del regocijo primigenio.[8] Allí los iniciados hablan de la santa sexta noche, cuando finalmente llegarían al pozo sagrado, junto a la puerta del santuario en Eleusis. En ese sitio cantarían y danzarían sin pegar los ojos en toda la noche, en honor de Dionisos y de la madre y la hija sagradas, Deméter y Perséfone. Y con su danza se mezclarían también el cielo estrellado y la Luna y todas las cincuenta hijas de Océano, que saldrían de los ríos y del mar.

La naturaleza alucinatoria de ese universo danzante era el preludio de lo que sería visto una vez que los iniciados

pasasen dentro de las murallas del santuario; pues allí, confundidos en la oscuridad dentro de la sala de iniciación, veían algo que confirmaba la continuidad de la existencia más allá de la tumba, el «fin de la vida así como su principio otorgado por gracia divina», según escribió el poeta Píndaro. [9] Y por supuesto esto es lo que ha constituido un dilema tan terrible acerca de Eleusis, ya que algo debe haber sido visto allí. Todos los testimonios antiguos insisten en eso; lo mismo el autor del himno homérico a Deméter que los trágicos Sófocles y Eurípides.[10] Haber visto lo sagrado, *ta hiera*: así era como uno podía hablar de los misterios sin correr peligro.[11] Hasta ese momento el iniciado era un *mystes*, tenía los ojos cerrados al mundo;[12] había llegado a dicho estado a través de la iniciación preparatoria de los misterios menores, celebrados en Agrai.[13] Pero en Eleusis tenía la visión, la *epopteia*, y se convertía en alguien que había visto, un *epoptes*. Sin embargo los arqueólogos no han encontrado lo sagrado, *ta hiera*, en Eleusis, a pesar de que ellos realmente esperaban encontrarlo; y a falta de un objeto descubierto en las excavaciones los estudiosos han podido ejercitar caprichosamente su fantasía acerca de lo que los misteriosos *hiera* hayan sido: según algunos, reliquias del pasado micénico, o símbolos fálicos, o tal vez las *kteis*, esto es, las *pudenda muliebria*. Se supone que estos objetos sagrados se guardaban en un pequeño edificio o en una cámara aislada construida dentro de la sala de iniciación; en el momento de la revelación el hierofante abría una puerta y mostraba los *ta hiera*, en medio de una intensa luz.[14]

Por supuesto esto es lo que el hierofante «debería» haber hecho, pero en tal caso pocos iniciados podrían haberlo visto, ya que el *telesterion* o sala de iniciación, según puede

verse con base en los hallazgos arqueológicos, no era un teatro y tenía además otras desventajas para exhibir las actividades del hierofante. El templo fue reconstruido y ampliado en varias ocasiones para dar acomodo al creciente número de iniciados, pero a través de todas esas modificaciones se mantuvo un diseño esencial: el *telesterion* era un edificio rectangular construido en torno de una cámara mucho más pequeña, también rectangular: el *anaktoron* o «morada del señor». En el último *telesterion*, por lo menos, el lecho que se encontraba sobre este *anaktoron* era una linterna que constituía la única entrada de luz del exterior y permitía cierta ventilación para las antorchas y fogatas. La posición topográfica del *anaktoron* se mantuvo virtualmente constante en el curso de las sucesivas reconstrucciones, en el mismo sitio en que se alzara, en tiempos micénicos, el primero de tales edificios. Su ubicación relativa dentro del *telesterion*, sin embargo, varió de un período a otro. En uno de los costados del *anaktoron* había una puerta a cuyo lado estaba el trono del hierofante, techado y de alto espaldar, que lo protegía del gran fuego que había en el interior del *anaktoron*. El perímetro interior del *telesterion* consistía en varios peldaños apoyados contra los muros. En ellos los iniciados posiblemente se sentaban o permanecían de pie, mientras otros se acomodaban tal vez en el piso de la sala. La línea de visibilidad quedaba obviamente obstruida desde muchos ángulos. El bosque de columnas que sostenían el techo, el alto espaldar del trono del hierofante, la propia cámara sagrada, todo obstaculizaba la visibilidad; muchos de los aspirantes que estaban dentro de la sala habrían encontrado imposible observar lo que hacía el hierofante en el momento de la «visión».

Los *hiera*, sin embargo, parecen haber sido fácilmente transportables, ya que de ordinario se conservaban dentro de la cámara y cuando eran llevados fuera del santuario, en las procesiones, tenían que ir ocultos en cestos cerrados. Alcibíades pudo mostrarlos sacrílegamente a un grupo de amigos en su casa de Atenas.[15] Aunque la profanación fue un gran escándalo, nadie osó jamás acusar a los sacerdotes de haber actuado como cómplices para permitir que los *hiera* salieran del santuario. En realidad, aunque no todas las fuentes insistiesen en que en Eleusis ocurría una visión, los especialistas en Grecia no habrían encontrado dificultades para reconocer que los *hiera* no necesariamente se relacionaban con objetos específicos, sino con el dominio total de lo sagrado, con la experiencia y el rito de la religión.[16]

Se dice que Héracles fue más preciso acerca de lo que se veía: era la propia Perséfone. En un fragmento de un papiro afirma que no requiere de la iniciación, puesto que él ya vio a la diosa cuando descendió al Hades.[17] Según Eurípides, fue esta visión lo que le permitió triunfar sobre la muerte y retornar, al igual que la diosa, del ultra mundo.[18] Al llegar a este punto debemos recordar de nuevo que la cámara de iniciación no era una sala de teatro. En los libros contables de Eleusis no aparece ningún registro sobre gastos de utilería o de actores. No es presumible tampoco que los griegos, que tuvieron una expresión dramática tan refinada, hubiesen caído en la utilización de algún truco escenográfico. Lo que veían no era un actor sino la propia Perséfone, un *schema ti*, una forma o apariencia de alguna clase suspendida sobre el piso, según dice un autor.[19] Platón, más explícitamente, las llamó *phasmata*, o apariciones fantasmales.[20] La sala de iniciación se llenaba de

espíritus, como lo registra Pausanias cuando nos cuenta cómo alguien llegó después de que la ceremonia ya había comenzado, y a consecuencia de ello perdió la vida.[21] Sin duda a la expectación que naturalmente despertaban tales celebraciones en Eleusis se debe la abundancia de testigos que afirmaron haber visto una nube de polvo alzarse sobre la Vía Sacra, así como haber escuchado los gritos de Iaccos cuando los misterios fueron celebrados únicamente por los espíritus, ya que todos los atenienses habían huido ante el ejército invasor de los persas.[22]

Resulta claro que en la sala de iniciación se provocaba una realidad alucinatoria. Y como tal visión fue ofrecida anualmente en una fecha fija, en ocasiones incluso a tres mil iniciados —un número mayor que el de la población de una aldea ordinaria en ese tiempo—[23] parecería obvia la utilización de alguna droga enteogénica. Como desdeñosamente nos lo revela el padre de la Iglesia Clemente de Alejandría, los *hiera* en los cestos místicos eran en realidad sólo alimentos de diversas clases.[24] Así, Alcibíades y los demás que fueron convictos de sacrilegio en 415 a. C. seguramente no habrán tenido dificultades para adquirir los *hiera* para sus celebraciones seglares, pues tales profanamientos, según se descubrió, habían ocurrido repetidamente en un ámbito social, entre grupos de amigos que se embriagaban[25] en cenas[26] celebradas en algunas de las casas más aristocráticas de la ciudad. Y por supuesto sabemos que beber una poción especial, el *kykeon*, era una parte esencial de los misterios.[27] Los ingredientes de esta bebida se encuentran consignados en el himno homérico a Deméter: cebada (*alphi*), agua y menta (*glechon*).[28] Watkins ha revelado que los ingredientes y los procedimientos para

la preparación de tales pociones rituales o mágicas en Grecia muestran correspondencias precisas en cuanto a las fórmulas empleadas en el ritual de la *soma* en los Vedas; concluye que no puede tratarse de coincidencias, sino que representa un indicio de que el patrón griego refleja las libaciones rituales de la religión indo-irania. La *soma* es una bebida enteogénica, una poción mixturada siempre por una mujer o señalada como femenina mediante la inclusión de leche, y que siempre se sirve en una vasija especial para ser bebida por participantes que se encuentran sentados.[29] En cuanto a estas correspondencias formales, es interesante advertir que la ceremonia de mezclar la poción sagrada era llevada a cabo por sacerdotisas y que la sala de iniciación en Eleusis ofrece espacio adecuado para que los iniciados se sentasen en las hileras de peldaños que se hallan alineadas contra los muros interiores.

Además, había una vasija especial que servía para las libaciones con *kykeon*. Por desgracia el nombre de dicho vaso no se conserva en el himno a Deméter, pues hay una laguna de unas veintidós a veintiséis líneas por causa de una rajadura en el manuscrito,[30] precisamente en el pasaje en que Deméter recibe la pócima. En un himno órfico,[31] donde el *kykeon* es servido por Baube y no por Iambe, la vasija recibe el nombre de *angos*, es decir, el término genérico para «vasija» o «cuenco», al que se agrega un epíteto que podría sugerir que se encontraba hecho de metal. Varios de tales vasos se encuentran en las decoraciones eleusinas, donde parecen servir como el emblema mismo de los misterios. La vasija, según puede verse en la Cariátide de Eleusis, era una elegante copa con dos asas, sobre un pie y con tapadera; en ocasiones en las asas se entrelazaban espigas para indicar el

simbolismo de la pócima, y la tapadera se sellaba con una cuerda o un listón, al parecer con el propósito de asegurarla mientras la vasija en llevada de un lugar a otro; a veces las copas aparecen en equilibrio sobre las cabezas de mujeres.[32] Podemos suponer con cierto grado de certeza que los iniciados bebían la poción de un vaso como esos. Ya que las vasijas parecen haber sido llevadas a los misterios es probable que cada iniciado debiera proveerse de su propia copa, que tal vez conservaría después como un recuerdo de la ocasión, pues de otra manera habrían sido encontradas en mucho mayor número durante las excavaciones que se han llevado a cabo en Eleusis.

La mezcla de la pócima era parte de la ceremonia que se celebraba una vez que los iniciados habían ingresado a la sala de iniciación. Allí entraba en juego otra vasija llamada *kernos*; su forma y su simbolismo nos ayudan a recapturar el significado del rito y de la poción. Su nombre parece provenir de tiempos prehelénicos,[33] y se utilizaba en el culto a la gran diosa Rea, la madre de Zeus.[34] Es probable que el *kerchnos* fuese el mismo recipiente,[35] nombrado así por la manera de manufacturarlo, «golpeando» o repujando el metal;[36] además, ese vaso se hallaba vinculado con las gramíneas, pues en ocasiones el *kerchnos* es comentado como equivalente a *kegchos*, «gránulo», «semilla de grano», o «mijo».[37] Encontramos mención a tales *kerchnoi* áureos en los registros del tesoro conservado en el Eleusinion de Atenas;[38] un buen número de *kerna* (plural de *kernos*) han sido encontrados en Eleusis. Estos *kerna* consisten en un cuenco central rodeado de varias copas menores fijas a su derredor, las que según se supone contenían una variedad de productos animales y vegetales (o, con mayor precisión:

salvia, semillas de adormidera blanca, granos de trigo y de centeno, chícharos, algarrobas, semillas de híbisco, lentejas, frijoles, arroz, avena, fruta seca, miel, aceite, vino, leche, huevo y lana virgen).[39] Tales productos, sin embargo, deben haber tenido un significado simbólico con respecto a la sustancia contenida en la vasija central, pues en algunos modelos de *kernos* que se conservan, las copas periféricas se encuentran reducidas a un mero trazo incapaz de contener nada. Lo importante era el contenido de la vasija central, y el *kernos* lo presentaba como una especie de culminación de los mundos animal y vegetal. Por otra parte, la forma del *kernos* lo hace poco apropiado para beber; en apariencia se trataba de un cáliz que contenía algunos ingredientes importantes para la ceremonia de la mixtura.

Durante la iniciación, el hierofante tomaba el *kernos* (o los *kerna*) del santuario o tabernáculo y lo entregaba a las «portadoras del *kernos*», las sacerdotisas que danzaban con la vasija en equilibrio sobre la cabeza, al parecer con candelas encendidas en algunas de las copas periféricas,[40] al menos en los casos en que el *kernos* estaba manufacturado de manera apropiada. Parece ser que a continuación tales mujeres presidían la mezcla efectiva del *kykeon* en vasijas llamadas *kernoi*, de las que puede presumirse que eran mayores, a propósito para preparar la gran cantidad de poción que haría falta para llenar los numerosos vasos de los que a continuación bebían los iniciados. La naturaleza tóxica de la bebida queda indicada por el hecho de que tanto los *kerna* como los *kernoi* eran llamados «*krateres* (cuencos para la mezcla) de los misterios»: [41] de ordinario el *krater* se utilizaba para la mixtura ceremonial del vino, bebida que se hallaba proscrita en Eleusis; sin embargo, tal sería el término

con que podría esperarse que fuera designada la vasija en que se mezclasen otras bebidas, sobre todo si, al igual que el vino, eran embriagantes.

Polemón, un filósofo de la era cristiana, describió cómo el hierofante oficiaba en una de estas comuniones eleusinas:

> Luego el hierofante ejecuta la iniciación y toma las cosas de la cámara, y las distribuye a todas las que llevarán el *kernos* en derredor en el baile… Después, alzando su *kernos* por lo alto, a la manera de quien lleva el *liknon*, o canasta de abalear, prueba esas cosas.[42]

Así pues, el hierofante iniciaba la libación; en seguida los iniciados seguían su ejemplo mientras aguardaban, escuchando sus cánticos en el *telesterion* oscurecido, el momento de la revelación: una visión inequívocamente inducida por lo que habían bebido, ya que la acompañaban síntomas propios de las experiencias con enteógenos, como el sudor frío y una sensación de vértigo,[43] El significado de tal experiencia había sido reafirmado por meses de rituales. En Eleusis, el adoctrinamiento final había incluido la manipulación de los objetos sagrados que encerraban los *kistai*, los cestos tapados de los misterios que los iniciados habían traído consigo a lo largo de la Vía Sacra. Aquí también nos parece descubrir un simbolismo semejante al de la guarnición de las copas del *kernos*, que revela una compleja estructuración de los reinos vegetal y animado que se derivaría de la celebración de los misterios: pues, según se nos dice, estos *kistai* contenían panecillos sagrados de diversas formas y significados, bolas de sal, granadas, amapolas, ramas de higuera, una serpiente, el *thyrsos*, objetos característicos de las vidas diversas de lo masculino

y lo femenino, y los emblemas místicos del Dionisos menádico y de Temis, la diosa que ratificaba su divina aprobación al mundo que surgiría.[44] Estos actos rituales, los llamados *dromena* de la iniciación, eran acompañados por palabras recitadas, los *logomena*. Todas estas cosas eran secretas, y lo que sabemos de ellas por fuentes tardías procede de gente que no entendía su significado o no quería molestarse en averiguarlo.

La naturaleza de la droga del *kykeon* también debe haber sido parte del secreto, de las *aporrheta* o cosas que no deben ser dichas; pero según Aristóteles los misterios eran más bien una experiencia y no algo que se aprendiera.[45] Básicamente eran *arrheta*, o inefables. Ambos niveles de prohibición atañían a los misterios. La droga y los mitos etnobotánicos en los que intervenía, programaban a los iniciados para una revelación homogénea, pero en esencia incomunicable; un conocimiento tan profundo que rara vez necesitaba ser repetido. Los alimentos terrestres adquirían valores emotivos y simbólicos, y recibían connotaciones que tenían ramificaciones mágicas en las estructuras fundamentales de la sociedad civilizada y en su correspondencia con las realidades metafísicas. La vida misma crecía como una planta, rediviva de la muerte, la inevitable estancia en la oscuridad ctónica; y los dioses bajo y sobre la tierra, lo mismo aquellos cuyo privilegio era morir eternamente que los que vivían por siempre, se reunían reconciliados entonces.

En tal mediación los granos, la planta cultivada por excelencia, era el príncipe fundamental, el héroe que sucumbía y que repetidamente se alzaba en el reino celestial para mitigar la angustia de la diosa Deméter por la

mortalidad de todas sus criaturas. *Alphi*, una espiga de cebada, era la revelación final en Eleusis.[46] Mas para comprender los misterios debemos primero sentir la pérdida y reconocer a los hermanos más oscuros del príncipe.

Los misterios menores

En Agrai, a orillas del Iliso, un iniciado se convertía primero en un *mystes* a través de la imitación del rapto de Perséfone por Hades.[47] Esto se realizaba durante el *anthesterion*, el mes de las flores, que más o menos correspondía a nuestro febrero y que en Grecia es el frío tiempo del invierno en que los bulbos florecen. Perséfone se encontraba recogiendo flores en un lugar llamado Nisa, con las hijas de Océano, cuando encontró un *narkissos* de cien capullos que la madre Tierra, en conspiración con el señor de la muerte y su hermano el señor de los cielos, había preparado especialmente para ella.[48] Y así comenzaron los misterios, pues la planta era narcótica y su nombre, según creían los griegos, se derivaba del adormecimiento que provocaba;[49] así Perséfone fue llevada a través del agua en su matrimonio sagrado al reino de la muerte. Durante la dominación turca, en las faldas del Himeto, en Agrai, se encontraba aún en pie un pequeño templo con un friso que presentaba el rapto de las doncellas llamadas Hyacinthidae, hijas de la flor de *hyakinthos*.[50] Una de estas Hyacinthidae era Oritya,[51] que fue forzada por Boreas en ese lugar. El nombre de Oritya es un epíteto que claramente se aplica a una mujer que experimenta el éxtasis en una montaña, y Platón recoge una versión racionalizada de esta historia, según la cual la muchacha fue simplemente despeñada de la montaña por el viento mientras jugaba con una compañera llamada Farmakeia, esto es, «el uso de drogas».[52] El nieto de

esta Oritya fue Eumolpo, el «hermoso cantor», que fue el primer hierofante en Eleusis.[53] El hijo de este último fue Keryx, el «heraldo», de quien procedía la segunda de las dos familias sacerdotales eleusinas.[54] Estas tradiciones son inequívocas. Los sacerdotes eleusinos practicaban alguna clase de herborización, y el rapto extático de Perséfone ocurrió en el ámbito de la recolección ritual de alguna planta bulbosa con propiedades mágicas o enteogénicas. Esto se confirma con lo que ocurre en *Las nubes*, de Aristófanes, donde una iniciación a los misterios es parodiada como una búsqueda de bulbos mientras los personajes se dirigen a tientas hacia el inframundo.[55]

Cabría también recordar que Eurídice, [56] Creusa [57] y Helena [58] recogían flores cuando experimentaron el enlace sagrado con la muerte. Estos rituales extáticos vinculados con flores constituían una tradición muy antigua en la religión griega, y es posible encontrarles precedentes en el período minoano.[59]

La identidad del raptor en estas experiencias extáticas no era un secreto, pues aunque se le llama Hades, como el señor de los muertos, Heráclito nos proporciona la información de que bajo tales circunstancias Dionisos era su equivalente.[60]

Así podemos entender por qué fue en Nisa donde Perséfone recogía flores, ya que Dionisos era, según su etimología, el Zeus o Dios de Nisa: la forma que el dios celestial asumía cuando se corporizaba en complicidad con su hermano menor. Aun sin el testimonio de Heráclito, sin embargo, deberíamos haber sospechado la presencia de Dionisos, pues él era la deidad de las sustancias embriagantes, y sus devotas, las ménades, experimentaban la posesión extática durante su culto. También estas ménades

recogían plantas en los collados, según podemos deducirlo de su emblema, el *thyrsos*, una pértiga de cáñamo rellena de hojas de hiedra. Teofrasto consigna que los recolectores de hierbas acostumbraban guardar las que cortaban en cañas huecas, como las del cáñamo, para conservarlas frescas,[61] y la hiedra que las ménades guardaban en sus *thyrsoi* era conocida en la Antigüedad por sus propiedades enteogénicas.[62] Además, Nisa era el nombre genérico para el lugar en que se celebraban los rituales menádicos [63] y existe una semejanza entre esta palabra y las que significan dormir, desposorio y hiedra.[64] Las ménades no eran solamente mujeres embriagadas, sino mujeres enloquecidas. El lenguaje griego no distinguía entre locura y borrachera, porque Dionisos era el dios de todas las sustancias embriagantes y no sólo del vino. La razón de su vínculo con todas las plantas enteogénicas debe buscarse en la naturaleza del vino griego antiguo. Como sucede con el de casi todos los pueblos primitivos,[65] el vino griego no contenía solamente alcohol como única sustancia embriagante, sino que por lo común era una mezcla de varios principios tóxicos. A pesar de las tendencias puritanas de los estudios clásicos, podemos estar absolutamente seguros de esto. Como el arte de la destilación no fue conocido en Europa sino hasta la Edad Media, el contenido alcohólico del vino griego no podía exceder de un catorce por ciento, concentración a la cual el alcohol de la fermentación natural resulta letal para la levadura que lo produce y por consiguiente acaba con el proceso. La única manera de preparar vinos más fuertes es reforzando la bebida con alcohol adicional, aislado mediante el alquitaramiento; la simple evaporación [66] no elevaría el

contenido alcohólico del vino, ya que el alcohol, cuyo punto de ebullición es inferior al del agua, sencillamente escaparía por el aire, dejando el producto final más flojo y no más concentrado. El alcohol mismo era desconocido, y en el griego antiguo no existe palabra para nombrarlo.

No obstante lo anterior, el vino griego era muy embriagante y puede suponerse que la causa de ello eran otras toxinas. En la *Odisea*, de Homero, por ejemplo, el protagonista emborracha a Polifemo con un vino tan fuerte que de ordinario se mezclaba con veinte partes de agua.[67] Mañosamente, Odiseo no diluye el vino para el monstruo. En *Los cíclopes*, de Eurípides, Polifemo se embriaga simplemente al probar ese mismo vino sin diluir.[68] En la época de Plinio todavía existía este vino y un cónsul romano informó haber descubierto que para beberlo sin peligro hacía falta mezclarlo con por lo menos ocho partes de agua.[69] En general los griegos consideraban que todos sus vinos eran demasiado embriagantes para beberlos puros, y acostumbraban diluirlos con agua; la proporción más popular era una parte de licor por tres de agua.[70] En la Antigüedad un *connoisseur* debía saber cómo mezclar los vinos para producir efectos particulares,[71] ya que puede mostrarse que las diversas toxinas en los diferentes licores inducían resultados diametralmente opuestos.[72] Un poeta cómico, por ejemplo, describe una reunión social en que la ingestión de pequeñas copas de vino rebajado provoca estados progresivos de embriaguez; la tercera copa es bastante para adormecer a los invitados; más allá de ese límite el resultado es la locura.[73]

En un *symposium*, fiesta en que se bebía por motivos sociales, la intensidad de la embriaguez era regulada

ceremonialmente por el director o *symposiarchos*, quien decidía la proporción en la cual serían rebajadas las bebidas.

A un lado de las toxinas vegetales, cualesquiera que fuesen, que hubiera infundidas en el vino,[74] la ceremonia de la mixtura ofrecía una oportunidad de modificar las propiedades del licor, añadiéndole ungüentos y especias, según era la costumbre.[75] Los testimonios antiguos acerca de estos ungüentos perfumados indican su naturaleza enteogénica. Así mismo pueden citarse declaraciones que prueban que ciertamente al vino se le agregaban hierbas embriagantes.[76] A tales pruebas se suma la descripción que la *Odisea* hace de Helena como la anfitriona perfecta, cuando en su casa en Esparta al vino añade *nepenthes*, que tal vez fuese opio.[77] Y en *Electra*, de Eurípides, se hace una mención específica de un vino muy fuerte que en pequeña cantidad se agregaba al licor ordinario para hacerlo menos flojo.[78] A la calidad de un vino se le llamaba su «flor»,[79] y un vino «deficiente en flor» daba muestras de su falta de calidad por la embriaguez que provocaba.[80] Tal flor no puede haber sido el aroma o el *bouquet* del vino, como lo llamaríamos ahora, ya que puede mostrarse cómo el vino griego antiguo, al igual que la *retsina* en nuestros días, olía sobre todo a brea,[81] al parecer por causa del material utilizado para lacrar los recipientes en que se guardaba.

Los vinos reservados para propósitos religiosos eran aún más tóxicos que los que se bebían en reuniones sociales pues, según Platón, con ellos se pretendía provocar la locura.[82] Los vasos para la ceremonia menádica de las leneas muestran cómo se agregan hierbas al vino sagrado durante la mixtura, en presencia de la efigie del dios Dionisos.[83]

La toxicidad extraordinaria del licor no diluido ofrece

pruebas adicionales de que a los vinos griegos se les añadían otras sustancias vegetales. En cierto epigrama se describe cómo un tal Erasixeno falleció después de beber sólo dos copas seguidas de vino sin diluir.[84] Y en una comedia del siglo V a. C. un personaje que bebe únicamente una copa prepara su testamento antes de apurar el licor.[85] Por otra parte, de varios filósofos se decía que al final de sus días bebieron vino para apresurar la muerte.[86] Un historiador consigna un concurso de bebedores que es una prueba más de la virulencia del vino antiguo, pues todos los participantes perecieron: algunos de inmediato, otros varios días después; el vencedor, que también falleció, dio cuenta de cuatro jarros de vino sin diluir.[87] Se supone que fue esta clase de licor lo que trastornó irreversiblemente a Cleomenes, el rey demente de Esparta.[88]

Incluso podemos encontrar pruebas de que en ocasiones el vino griego era enteogénico. En las antesterias, un festival en honor de Dionisos que sin ser parte de los misterios se hallaba en alguna forma relacionado con las ceremonias de Agrai,[89] se mencionaba específicamente que en el vino había una droga [90] causante de que se abrieran los sepulcros y los espíritus de los difuntos pudieran regresar a Atenas para un banquete, droga cuya naturaleza enteogénica se descubre en muchos de los vasos *choes* que reproducen escenas de la festividad.[91] En *Los acarnienses*, la comedia de Aristófanes, uno de los personajes desea a su enemigo un mal viaje a las antesterias, con la esperanza de que tropiece con alguna visión desquiciante.[92] Aún más explícita es la escena con que comienzan *Las avispas*, pues en ella dos esclavos intentan huir de su lamentable condición bebiendo una pócima llamada «sabacio», nombre de un personaje

tracio análogo a Dionisos: el brebaje los induce a experimentar lo que llaman un «cabeceante sueño persa», durante el cual ven cosas extrañas.[93] Además, enteógenos tan bien conocidos como la mandrágora y el beleño eran a menudo comparados con el vino, respecto a la embriaguez que provocaban.[94]

Al igual que en todas las demás culturas, los herbolarios griegos utilizaban procedimientos mágicos para recolectar las plantas. A pesar de su naturaleza extraliteraria, varios aspectos de esta tradición pueden ser recupera dos. Así, por ejemplo, se creía que las plantas se contaminaban entre sí por la mera vecindad. El heléboro, pues, transmitía su droga a las uvas con las que se plantaba[95] y por tal razón los viñedos de Elea producían un licor emaciante y diurético.[96] También las serpientes contaminaban a las plantas con su presencia[97] o, a la inversa, adquirían su propio veneno al ingerir hierbas tóxicas.[98]

Algunos aspectos de estas tradiciones herbolarias se encuentran particularmente relacionados con las ceremonias de Agrai y con el culto del dios Dionisos. Las plantas enteogénicas estaban al parecer vinculadas con animales particulares, de los que se creía que protegían a la planta y personificaban su poder espiritual.[99] Así, por ejemplo, Dionisos tenía manifestaciones taurinas. La recolección de plantas era una cacería y la propia planta, lo mismo como criatura de la tierra que como fuente de la posesión extática, tenía una identidad sexual que exigía alguna forma de mimesis erótica. En una vasija extraordinariamente explícita, una herbolaria aparece cosechando un huerto de *phalloi*.[100] Agrai, donde se celebraban los misterios menores, era el coto de caza de la diosa Artemisa y recibía su nombre

por los *agra*, los despojos de la cacería. Disponemos de una descripción literaria de tal clase de reserva en *Hipólito*, de Eurípides: en esta tragedia el héroe virginal rinde tributo a su idolatrada Artemisa en un jardín dedicado a la caza, movido por una casta modestia *(aidos)*. Pero su madrastra, Fedra, sucumbe consumida por un apasionado e ilícito amor por él, desde el momento en que lo vio por primera vez en Atenas, adonde el joven había ido para experimentar la visión de Eleusis; ella anhela reemplazar a Artemisa como el objeto de la devoción de Hipólito en ese prado de modestia virginal. Una vez que ella revela su amor al joven y es rechazada, el pudor o *aidos* la lleva a matarse tras simular que, cual otra Perséfone, ha sido violentada por su enamorado. *Aidos*, este principio de pudor, es el sentimiento que produce lo sacrosanto, aquellas cosas que pueden ser descubiertas solamente en un ámbito apropiado. Tales, por caso, son los órganos sexuales, los *pudenda* o, según los llamaban los griegos, los *aidoia*.[101] Además, Artemisa tenía funciones rituales y religiosas correspondientes al rito de transición de la doncellez a la maternidad; y en la literatura trágica el tema de la unión de la doncella con Hades ocurre repetidamente en un lugar lleno de flores y consagrado a Artemisa.[102]

Las tradiciones herbarias también atribuían a las plantas emociones que el herbolario debería mitigar mediante operaciones adecuadas, con el propósito de eliminar la hostilidad que despertaría en ellas el traumatismo de la muerte al ser cortadas. Así, una misma planta podía producir efectos contradictorios según cual fuese su actitud.[103] Al parecer, las ménades procuraban apaciguar y dominar a su dios a través de la personificación de diversos papeles, como

sus madres, ayas y, finalmente, sus desposadas. La madre de la droga preparaba la pócima. Sobre ella caería la responsabilidad del asesinato. En contraste, las otras ménades eran las buenas ayas del dios, que se ocupaban de atender al niño, abandonado por su cruel madre. Cuando lo ingerían, el niño había crecido hasta hacerse hombre y sus antiguas nodrizas se convertían en sus desposadas, poseídas por la droga en un sentido erótico.[104] El niño y el amante eran por supuesto una misma persona, y así a menudo se decía que las ménades habían devorado a sus propios hijos, [105] o habían ingerido a Dionisos crudo, bajo alguna forma animada.[106] El papel de la madre era el desafortunado, pues si llegaba a participar, en el éxtasis la posesión podía destruirla. Así, se decía que Semele, la madre prototípica de Dionisos, fue engañada por Hera que, disfrazada como una de las ayas, la indujo a que deseara disfrutar a su amante en la plenitud de su gloria: la descarga del rayo que la destruyó y engendró al niño.[107] También se decía que concibió a Dionisos al ingerirlo bajo la forma de un brebaje preparado con el corazón del dios.[108] Más tarde ella fue rediviva por ese mismo hijo, que dio a su personificación más oscura, Hades, una rama de mirto en reconocimiento del desposorio que la redimió de la muerte.[109] Después de su redención ella recibió el nombre de Tione (Thyone), epíteto que describe su unión menádica.[110] Un tratamiento literario de tal maternidad trágica puede verse en la presentación que hace Eurípides de Agave, la hermana de Semele, en *Las bacantes*, cuando ella retoma de la enloquecida cacería con la cabeza de su hijo en las manos y se incorpora al jolgorio con el otro grupo de ménades, que no tienen un parentesco de consanguinidad con el dios.[111]

Estas caracterizaciones menádicas pueden verse en numerosas vasijas griegas, donde las mujeres cosechan al dios niño o danzan en torno a su cabeza, que crece de la tierra entre otras plantas. En un vaso, las ménades utilizan directamente manos de mortero para atacar a Orfeo, quien en ciertos aspectos es análogo a Dionisos; se decía que, una vez decapitado, su cabeza tenía virtudes proféticas.[112] Con frecuencia las vasijas muestran también a las ménades en compañía del dios adulto, a veces coronado con cápsulas de opio;[113] o bien experimentando la posesión erótica a través de las lascivas proposiciones de los itifálicos sátiros del dios. Otras veces ellas danzan, imitando aves, lo cual representa la identidad animada y el arrebato de la droga.[114]

Contamos con una mención específica de tales procedimientos rituales, celebrados en Agrai, en las llamadas «acciones miméticas sobre la historia de Dionisos» que, según se dice, se representaban en el coto de caza que había en las faldas del Himeto: una montaña sin árboles ni animales pero célebre en la Antigüedad, como hoy en día, por su abundancia de hierbas.[115]

Triptólemo y los misterios mayores

Así, no debe sorprendernos que Deméter, a su llegada a Eleusis, rechazara la copa de vino tinto que su huéspeda le ofrecía, pues el dolor por su hija desaparecida, Perséfone, no le permitiría participar del cuerpo del raptor.[116] En cambio, ella propuso una clase diferente de comunión, la del sagrado *kykeon*.

El himno homérico, nuestra más primitiva fuente literaria sobre Eleusis, presenta el mito sagrado, que culmina con la institución de los misterios mayores. La historia consta de tres partes. La primera narra el rapto de Perséfone

mientras cortaba la planta bulbosa en compañía de las hijas de Océano, una indicación temática del viaje inminente que la llevará a través del agua al reino clónico, un viaje sinónimo de la muerte de su identidad anterior como doncella. Desde el punto de vista psicológico todo matrimonio es una muerte, pero en sociedades más rígidamente estructuradas que la nuestra la doncella era literalmente relevada de su papel y sus actividades anteriores al pasar a la cautividad de su nuevo guardián.[117]

Como se creía que Océano rodeaba el mundo habitado, él y sus hijas señalaban la última frontera, más allá de la cual se extendía el otro mundo. En la literatura griega abundan los ejemplos en que el viaje por agua se relaciona con el tránsito a otro mundo. El desposorio de la doncella con la muerte es el preliminar para el viaje a Troya en las tragedias de Eurípides sobre Ifigenia, así como la muerte similar de Polixena, sobre la tumba de Aquiles, es precisa para que se alce el viento que llevará a las troyanas de regreso a Grecia, para su cautividad a manos extranjeras, en *Hécuba*. Un ejemplo más intrincado es el que ocurre en *Las traquinias*, de Sófocles: Deyanira, hija de Eneo, el «fabricante de vino», es cortejada por un río o por criaturas en un río; aunque Héracles, su marido, la ha rescatado dos veces, ella mantiene una temerosa ambigüedad respecto a su papel como mujer, y en un intento por recuperar el afecto de Héracles experimenta con una droga cuyos efectos no conoce y que adquirió en su noche de bodas, sólo para encontrar que la destrucción que ella ha causado de su compañero es el complemento de la destrucción que ella siempre temió de él. En *Prometeo encadenado*, de Esquilo, inmediatamente antes de descender al Hades el héroe es visitado, mientras se

encuentra en cadenas, por Océano y las hijas de éste, en el último extremo del mundo; y la presencia de tales visitantes nuevamente sugiere un ámbito herbario, ya que el fuego que Prometeo robó a Zeus es descrito metafóricamente lo mismo como una flor que como una droga, el origen de toda la ciencia de los hombres;[118] un hurto que, a la manera de un herbolario, ocultó en una vara de cáñamo hueca, tras engañar al dios mediante un subterfugio realizado en un lugar llamado Adormidera o *Mekone*.[119]

Tras el viaje de Perséfone a través del agua, en el himno homérico se describen dos diferentes respuestas a su rapto. Primero Deméter, con el anhelo de una estasis que anularía la posibilidad de perder algún día nuevamente a su hija, intenta convertir en inmortal a uno de los príncipes eleusinos. Cuando esto fracasa, Deméter enseña el misterio de la mortalidad y del renacer a Triptólemo, que es otro de los príncipes eleusinos, y según algunas versiones hermano del primero.[120]

La identidad precisa de Triptólemo era parte del secreto eleusino, y Pausanias el viajero nos cuenta cómo era su intención escribir más acerca de las diferentes versiones sobre el origen de Triptólemo, cuando una visión que tuvo en un sueño le advirtió que no dijera más.[121] Fue Triptólemo quien primero sembró grano para cultivarlo, viajando de un confín a otro del mundo en un carro volador tirado por serpientes.[122] Su credo era la semilla renacida, la cebada o *alphi*, palabra que puede remontarse a una conjunción formularia en indoeuropeo para los alimentos cultivados en oposición a los naturales: *meli*; esto es, miel.[123] La cebada que se empleaba en las ceremonias eleusinas era cultivada especialmente en la llanura Rariana y desgranada sobre el

suelo de Triptólemo.[124] Junto con agua y *glechon* era uno de los ingredientes de la pócima sagrada.

Se ha insinuado que el *glechon* (o *blechon*) era el agente enteogénico activo en el *kykeon*.[125] De ordinario esta planta se identifica como poleo, *Mentha Pulegium*, una menta con propiedades enteogénicas ligeras. Tal identificación, sin embargo, no puede ser totalmente firme, ya que durante el período clásico varias plantas recibían el nombre de *blechon*.[126] Tampoco había ningún secreto respecto al *blechon*, pues se hablaba de él abiertamente, en ocasiones de tal manera que habría llegado a ser una blasfemia. En Aristófanes lo encontramos en una pócima afrodisíaca [127] y como una metáfora obscena para referirse al vello púbico de una mujer.[128] Según la fórmula indoeuropea para la poción ritual, debe ser simplemente la planta natural en la mixtura de cebada, y no el ingrediente sagrado. Su simbología en el herbolismo griego justifica aún más su inclusión en el *kykeon*, pues, al igual que todas las plantas aromáticas, tenía una connotación de sexualidad ilícita, ya que tal era la materia con que se preparaban los perfumes y los ungüentos.[129] Así, el *blechon* era tanto un afrodisíaco como un abortivo,[130] ya que tales aromas resultaban más apropiados para la cortesana que para la mujer legítima, mientras los olores rancios significaban la solidaridad de madres e hijas en el papel marital de la sociedad. Era así como las mujeres celebraban la castidad del matrimonio y la incorporación de sus hijas a la vida matrimonial en las tesmoforias, un festival en honor de Deméter y Perséfone después de su reunión: untando sus cuerpos y los lechos con una hierba de olor rancio.[131] En cambio, la presencia de *blechon* en el brebaje eleusino significa la naturaleza ilícita

del rapto de Perséfone y el rechazo de Deméter a aprobar tal unión con la muerte. Según las tradiciones etnobotánicas, la menta (*Mentha*) era la concubina de Hades, descuartizada por Perséfone, la esposa celosa. Se decía así mismo que Deméter mostró su repugnancia por la unión ilícita machacando a Menta con los pies o condenándola a esterilidad perpetua.[132] Además, una objeción final al poleo como la sustancia embriagante sagrada debe ser su gran suavidad, pues es demasiado ligero como para haber justificado los peligros del uso profano.

Las dos segundas partes del mito eleusino apuntan hacia una solución diferente, que incluye el misterio del origen de Triptólemo. Después del tránsito de Perséfone al Hades, Deméter llega a Eleusis proclamando que también ella fue raptada en Creta por unos piratas que la llevaron a través del agua. Las diosas eleusinas formaban una pareja sagrada, con frecuencia innominada, cada una de ellas relacionada con la otra como el pasado con el futuro. Así pues, la transición de Perséfone al estado matrimonial parece exigir que Deméter abandone dicha identidad, y por eso ahora ella se disfraza como una mujer que ha rebasado la edad en que puede ser madre. Cuando se sienta junto al llamado Pozo de la Doncella, y también Anthion, Pozo de la Flor,[133] y llora por su hija que está en el otro mundo, separada de ella por una frontera acuática, Deméter es encontrada por las hijas célibes de la reina de Eleusis, y con el falso nombre de Dos (o Doso), la «dadora», se emplea como nodriza del hijo que la madre de las doncellas concibió en la ancianidad. Al igual que las hijas de Océano, estas jóvenes también son criaturas acuáticas, pues han venido a sacar agua del pozo; en su compañía, cual una nueva Perséfone, Deméter pasa al

palacio de Eleusis, donde su papel es el de una nodriza. Cuando al principio comenzó a figurarse que Perséfone había desaparecido, la buscó junto con la diosa Hécate y ahora, en el papel de aya, es de nuevo como Hécate, cuya ocupación prototípica es la de nodriza.[134]

Estas semejanzas con Hécate eran muy importantes para los misterios eleusinos y para el secreto de la identidad de Triptólemo. Cuando Perséfone regrese del Hades, Hécate se convertirá en su compañera constante, incluso cuando efectúe sus viajes periódicos de ida y vuelta con el señor de la muerte. Tanto Perséfone como Deméter son Hécates, pues esa diosa es la tercera que se une a la sagrada pareja de madre e hija y la completa. Así, en época tan remota como la segunda mitad del siglo V a. C., Hécate era representada como una mujer con tres cuerpos.[135] Se decía que Hécate, como Perséfone, era en realidad hija de Deméter.[136] La doncella, al unirse con la muerte, se convertía en una Hécate,[137] una esposa, como ella, de Hades, el señor ctónico.[138] Hécate representa la experiencia ctónica de la feminidad: el matrimonio como muerte y la maternidad como la concepción desde la muerte, el antiguo poder religioso de la mujer a través de su acuerdo sobrecogedor con las terribles fuentes metafísicas de la vida. Así, en su aspecto ctónico podía también Deméter ser representada como una Erinia, un espíritu de venganza por la doncella desaparecida.[139] Al igual que otra gran soberana del inframundo, la gorgona Medusa, Deméter, según se decía, se había apareado con Poseidón que, bajo la forma de un garañón, había engendrado en ella una hija que llevaba un nombre sagrado y otra criatura que era un caballo. En Figalia, Deméter recibía el nombre de Melaina, «la negra», y la efigie de

madera en que era venerada la representaba con cabeza de caballo.[140] Fue también la experiencia ctónica lo que dio a la mujer su poder sobre las plantas en la brujería. Así, Hécate era la hechicera arquetípica;[141] y tras la mortal unión de la doncella con la flor, Deméter, en su papel de nodriza en el palacio de Eleusis, promete proteger al hijo de la reina de los encantamientos y del corte de la planta por la base del tallo con propósitos mágicos.[142] Así mismo desde el punto de vista psicológico el papel de la nodriza debió haber tenido vinculaciones ctónicas, pues el aya de leche por lo común sería una mujer que acababa de perder a su propio hijo, para quien en principio era la leche.

El tema de la transformación triple de la mujer, además, puede encontrarse expresado con claridad en la literatura trágica. Hécuba, la doliente madre de las troyanas agonizantes, aparece como una Erinia en la obra de Eurípides, *Hécuba* (o *Hekabe*, en griego). En dicha tragedia, la muerte de la hija núbil de Hécuba sobre la tumba de Aquiles y el descubrimiento de que su otro hijo ha sido asesinado por su huésped tracio, la transforman: deja su papel pasivo como *mater dolorosa*, como la recipiendaria del sufrimiento, y asume el de su agente activo, el que lo inflige. La acción vindicadora es ejecutada por Hekabe y sus troyanas: las doncellas que hay entre ellas, que están siendo raptadas de su tierra natal, pasan de raptadas a raptoras, pues llevan al cabo una seducción violenta de Polimestor; las mujeres que, como Hekabe, han sido madres, matan a los hijos de Polimestor ante sus propios ojos y después lo ciegan. Este horrible dominio de los dos grupos de mujeres que previamente sufrían finaliza en la tragedia con la muerte inminente de Hekabe, que se transformará en un can de

Hades, una Erinia en compañía de Hekate (Hécate). La semejanza de la experiencia de Hekabe con la de Hekate, así como un retruécano sobre sus nombres, justifican esta transformación. Obsérvese también que en la tragedia Polimestor ha estado fuera en las montañas, cazando, inmediatamente antes de entrar a la tienda de Hekabe, de la que saldrá convertido en una bestia: lo mismo que Ponteo, el cazador convertido en la presa.

En la *Orestíada*, de Esquilo, también Clitemnestra se transforma en un espíritu de venganza que dirige a una jauría de Erinias para dar caza y matar a su esposo, quien fue responsable de la muerte de su hija doncella en una ceremonia nupcial simulada.

Así pues, también Deméter descubre el tercer estadio de la feminidad, cuando su hija doncella pasa como desposada al reino de la muerte. Como nodriza del hijo tardío de la anciana reina de Eleusis, pone en práctica su primera solución, la de la inmortalidad. No le proporciona alimentos ordinarios ni lo amamanta; en lugar de ello, durante el día lo unge como a un dios con la droga divina, la ambrosía, y mientras lo sostiene contra su pecho lo llena, no con nutrientes humanos sino con su aliento. Por la noche lo coloca sobre el fuego, en un rito de cremación [143] por el que su carne mortal será consumida. Aunque el niño medra con tal régimen, lo que la diosa hace con él se encuentra más allá de lo que la pobre madre puede comprender. Ella protesta y Deméter jura que ahora el niño deberá ser mortal, aunque tendrá el beneficio de que su última hazaña sea una muerte heroica. En las tradiciones eleusinas acerca del héroe Héracles se hace hincapié en este mismo fracaso de la solución a través de la inmortalidad, pues también Héracles,

por medio de su iniciación, aprende que morir constituye un arte superior a la vida eterna.

La iniciación de Héracles era un tema frecuente en el arte funerario.[144] Se decía que había sido iniciado tanto en los misterios mayores [145] como en Agrai, donde la ceremonia, según se proclamaba, había sido instituida por el propio Eumolpo para purificar al héroe de la locura que lo había arrastrado a dar muerte a su mujer y a sus hijos.[146] Las dos fases de su iniciación aparecen en las obras de arte como una secuencia de episodios que abarcan los acontecimientos simbólicos en Agrai y en Eleusis. La secuencia comienza con los misterios menores: vemos a Eumolpo, el primer hierofante, que con una mano vierte vino sobre un puerco propiciatorio, mientras con la otra sostiene una bandeja con plantas fungiformes. El cerdo era una ofrenda a las diosas del ultramundo, y en el animal inmolado el iniciado se ofrecía al cuidado de las deidades. En los misterios mayores, Héracles aparece sentado, cubierto por un velo de duelo, esperando el renacimiento que simboliza el bieldo que sobre su cabeza sostiene una sacerdotisa; a continuación lo vemos renacido en presencia de Deméter, que está sentada en el cesto, o *kiste*, del sagrado rito eleusino. Es significativo que cada uno de los estadios de la iniciación se encuentre relacionado con una planta: los misterios menores con las plantas en la bandeja del hierofante, y los mayores con el grano del bieldo. Por desgracia, ninguna de las dos obras en que aparece completa la secuencia de la iniciación de Héracles podían ser examinadas en el verano de 1976, cuando Gordon Wasson visitó en Roma los museos donde se conservan. En consecuencia, no basaremos nuestros argumentos en ellas,

aunque si debemos hacer notar que se ha considerado que los objetos en las bandejas son cápsulas de adormidera. Sin embargo, en una de las representaciones, la que se encuentra en la urna llamada Lovatelli, los tallos de las plantas —según puede apreciarse en fotografías— parecen demasiado gruesos para ser verdaderos tallos, mientras en el sarcófago de Torre Nova la misma escena muestra tales objetos realmente de pie, sobre los tallos, que ahí se ven más a la manera de estipes. Uno podría suponer que los objetos que aparecen en las bandejas debieran ser los mismos, pero siempre queda la posibilidad de que no lo sean y de que, en última instancia, se trate simplemente de alguna variedad de bollos.

El significado de esta iniciación de Héracles se desprende claramente de la tragedia de Eurípides, *La locura de Héracles*, en la que dos versiones de la personalidad del protagonista, la heroica y la antiheroica, aparecen en conflicto. El Héracles heroico acaba de retornar del Hades, de donde ha traído consigo al perro Cerbero, en el último de sus trabajos. El Héracles antiheroico, sin embargo, en la persona del «hombre-lobo» Licos, retrocede hacia el reino ctónico de su origen, la tumba y la muerte. El Héracles heroico se transforma en el antiheroico cuando queda envenenado con las toxinas que había subyugado durante su fase heroica: el acónito que llegó del Hades con el can Cerbero y la loba «rabia», la locura que convierte a los perros en lobos. La obra presenta esta metamorfosis como el complemento paradójico a la persona heroica de Héracles y le otorga un valor ético, al mostrar que el amor de unos seres humanos por otros, en la ininterrumpida cadena de las generaciones mortales, constituye un arte superior que la eternidad

privada de amor que uniría a Héracles con Zeus, su padre inmortal.[147]

Este misterio es lo que, en el himno homérico, Deméter enseña primero a Triptólemo. La diosa ordena a la gente de Eleusis que construya el santuario eleusino. Allí se instala y jura que si su hija ha de morir, entonces todo lo demás deberá unirse a ella en la muerte, mediante una plaga de esterilidad que cubre a todas las plantas de la Tierra y provoca hambre. Las deidades celestiales imploran a Deméter que deje Eleusis y renuncie a sus intenciones ctónicas como una diosa de la muerte, pues también ella es una divinidad celeste y como a tal le corresponde una vida eterna. Los dioses temen que la humanidad pronto quede extinta y todos los hombres se encuentren en el Hades; si tal cosa aconteciese, el delicado equilibrio entre los mundos ctónico y celestial quedaría roto y no habría un ser humano para honrar a los dioses del cielo. Deméter cede sólo cuando Zeus acepta enviar de regreso a Perséfone. A la manera de una ménade en su transporte de alegría, Deméter se reúne con su hija pero descubre que, al igual que la tierra en que ha estado, Perséfone ha aceptado unas cuantas semillas y por lo tanto pertenece a ambos mundos, está obligada a regresar, según el paso de las estaciones, al reino de la muerte donde gobierna su marido. Deméter consiente esta separación recurrente al provocar que el grano, que ha permanecido infértil en el seno de la tierra en la llanura Rariana, germine y crezca hasta llegar al tiempo de la cosecha, cuando la semilla ondeará en el aire celestial.

El hijo de las dos diosas

El crecimiento del grano sembrado hasta madurar es el símbolo eleusino de la resurrección. La cosecha es el niño

engendrado en el otro mundo.

Al llegar al clímax de la visión eleusina, el hierofante, acompañado por un instrumento de percusión que imitaba el sonido del trueno en la tierra, entonaba solemnemente el gran refrán: «La Señora Brimo ha dado a luz al Señor Brimos»;[148] y los iniciados, con una repentina mudanza de emociones,[149] veían a Perséfone con su hijo, envuelta en un gran resplandor, pues Brimo y Brimos significaban los Poderosos o los Terribles. Era Brimo la reina de la muerte, a un mismo tiempo Perséfone y Hécate,[150] triunfadora sobre la experiencia ctónica de la feminidad al concebir un hijo del señor de la muerte, con lo cual convertía al destructor en el salvador de ella misma y de la humanidad. Este hijo se llamaba Brimos, pero tenía otros nombres.

En el himno homérico es llamado Ploutus (Pluto), la riqueza que la Visión de Eleusis aseguraba a los iniciados como su albergue, pues tan familiar se tomaba la muerte que su presencia amistosa mantenía una prosperidad constante, brotando del saludable acuerdo entre la vida y sus fuentes en la muerte.[151] En *Pluto* (o *La riqueza*), de Aristófanes, mientras el dios entra a casa de alguien, el coro danza una parodia obscena de la preparación de la sagrada pócima embriagadora, utilizando sus cuerpos como mortero y mano de mortero.[152] Pluto es un sinónimo de Plutón,[153] palabra que Platón derivaba de la idea de que la riqueza brota de la tierra.[154] En *Antígona*, de Sófocles, Pluto aparece mencionado junto con Hécate como una deidad de los ritos fúnebres,[155] y en *Alcestes*, de Eurípides, su nombre es claramente un epíteto de Hades.[156] Una fuente tardía consigna el nombre de Plutonis para su reina, Perséfone.[157] Una entrada al otro mundo podía ser llamada un Plutonion,

[158] y en Eleusis, dentro del recinto sagrado, había en realidad una caverna llamada así, en cuyo interior se encontraba un templo consagrado a Pluto. En las tradiciones órficas esta cueva era específicamente llamada una puerta al Hades.[159] Además, un gran número de vasijas muestran el regreso de Perséfone, a menudo rodeada de plantas y llevando en las manos un niño o una cornucopia, como símbolo de riqueza.[160] No cabe duda alguna de que la muerte bajo la forma de Pluto nació en Eleusis como una analogía de la espiga.

En vista de que Deméter y Perséfone tienen los mismos poderes ctónicos y se encuentran unidas en la figura triple de Hécate, no debe sorprendernos que también de Deméter se dijera que había dado a luz a Pluto. El mito tiene una importancia obvia en relación con la naturaleza enteogénica de la pócima ritual. Según relatan Homero y Hesíodo, en un banquete con los dioses Deméter se embriagó con *nektar*, el brebaje divino, y salió a pascar por un campo arado tres veces, en Creta; allí se ayuntó con Iasión y concibió a Pluto.[161] El nombre de Iasión significa que es un hombre que conoce las drogas. Resulta claro que también Deméter tuvo una experiencia con el amante de Perséfone, en un ámbito herbolario.

Así mismo de Iaccos se decía que era hijo tanto de Perséfone [162] como de Deméter.[163] Se trata de otra manifestación de Hades, una hipóstasis ctónica del propio Dionisos.[164] Era él quien encabezaba a los iniciados en los misterios mayores, pues en su persona el raptor de Agrai se había vuelto familiar y había devenido un salvador como Pluto. Iaccos constituía el aspecto redentor de Dionisos. En *Las ranas*, de Aristófanes, Dionisos se encuentra con esa otra

identidad de sí mismo en el Hades, después de haber cruzado, remando entre gestos obscenos, el pantano que separa los dos reinos.[165] En vista de que el amante y el hijo no son sino dos aspectos de la misma figura, Brimo concibió de Brimos a su hijo Brimos. Así también de Iaccos se decía que él era su propio hijo.[166]

Con el epíteto de Zagreo, este hijo, lo mismo de Perséfone que de Deméter, era llamado el Gran Cazador:[167] la criatura vegetal que solía ser cazada una vez llegada al papel de su madurez como amante. Una metamorfosis relacionada con ésta puede observarse en varias tragedias, donde el cazador, para su desgracia, se convierte en la presa, en un contexto menádico, conforme el papel patético de la figura femenina deviene activo y ella ejerce el poder de su reinado sobre la muerte.[168] Aunque Zagreo llegó a verse envuelto en la metáfora de tales cacerías por causa de la etimología que los griegos vetan en su nombre, es muy probable que la parte inicial de esa palabra no corresponda a la idea intensiva de «gran», sino que se derive de *zeia* y otros términos similares, con el significado de «grano».[169] Aquí de nuevo nos aproximamos al secreto de la identidad de Triptólemo, pues según algunas tradiciones también él, como Pluto, Iaccos y Zagreo, era hijo de esa pareja de múltiples nombres que gobernaba en el otro mundo. Es importante para nosotros examinar tales tradiciones.

Según el himno homérico, una mujer llamada Iambe entretuvo a Deméter en el palacio de Eleusis, haciendo reír a la doliente diosa mediante chistes tal vez obscenos.[170] El poeta afirma que algo similar sucedía en los misterios; al parecer se refiere a los insultos obscenos que se proferían contra los iniciados mientras cruzaban el último puente para

llegar a Eleusis. Las tradiciones órficas recogieron la versión de que Triptólemo era hijo de Iambe.[171] Debido a las connotaciones simbólicas del palacio eleusino, y de las madres y las doncellas que había en su interior, tal genealogía bastaría para sugerir por sí misma que Triptólemo era otro de los príncipes del inframundo; sin embargo su madre, Iambe, fue identificada más tarde con una enana obscena llamada Baubo, cuyo marido era Dysaules, el Inhospitalario: un epíteto negativo para el Gran Huésped que era el señor de la muerte. Así también Baubo era una Hécate, en tanto que doncella prometida y mujer de Hades.[172] La propia Baubo tenía un nombre que significaba las entrañas, y en figurillas del siglo V a. C. procedentes del Asia Menor puede ser vista como una enana que tiene el rostro en el vientre. Se decía que las bromas obscenas de Baubo consistieron en revelar a Deméter que ella, al igual que otra Perséfone, tenía a Iaccos creciendo en su seno,[173] una manifestación de un hermafroditismo simbólico, alcanzado mediante la incorporación del raptor al cuerpo mismo de Baubo bajo la forma de hijo u hombrecito, y que por consiguiente negaba la polarización de los sexos que había causado la traumática unión sagrada. El nombre de Baubo, probablemente relacionado con el término *baubon*, o consolador, apunta así mismo hacia su bisexualidad.[174] Estas tradiciones órficas no pueden utilizarse para probar nada concluyente respecto a Eleusis, aunque las dos religiones compartan muchas ideas. El credo órfico parece haber diferido sobre todo por el hincapié que hacía en la pecaminosidad de la naturaleza corpórea del hombre, de la cual los misterios redimían a los iniciados. En cambio la religión eleusina aspiraba sobre todo a mantener un acuerdo

ritualizado entre este mundo y el otro, donde se hallaban tanto sus orígenes como su meta. En cualquier caso, otras tradiciones no órficas también dejan ver una genealogía ctónica para Triptólemo. Se decía que era hijo de Raros, de quien tomó su nombre la llanura Rarios o Rariana.[175] Allí era donde vivía Baubo con su esposo.[176] Tanto Raros como la llanura Rarios (o Rariana) son palabras inusuales en griego: el único otro término en esta lengua que comienza con una *rho* no aspirada es *raros*, palabra que se encuentra sólo en las obras de gramáticos primitivos que la glosan con los significados de vientre, embrión, feto abortado, infante y poderoso.[177] En una tragedia ática del siglo V a. C. Triptólemo tenía un hermano cuyo padre era Poseidón.[178] Ya que Triptólemo es el grano redivivo, resulta apropiado que el aspecto más oscuro de su identidad se vea expresado bajo la forma de un hermano con un padre ctónico. En realidad, un historiador primitivo declaró que el padre de Triptólemo era Océano y que por lo tanto él mismo tenía tal suerte de progenitor.[179] Triptólemo tenía un hijo que al parecer retomó al modelo dionisíaco, o patético, pues su nombre era Krokon, esto es, el hombre de la flor bulbosa *krokos*, el primero que cruzó la frontera acuática para vivir del otro lado como consorte de la reina eleusina Sesara.[180] Según otras versiones, el propio Triptólemo podría haber sido hijo de dicha reina, ya que se decía que había nacido de la mujer «embriagada» del héroe epónimo Eleusinio.[181]

Lo que jamás se nos dice es que Triptólemo, al igual que todos los demás príncipes, era hijo de las diosas eleusinas. Su iconografía parece sugerirlo así. En el gran bajorrelieve eleusino del Museo Nacional de Atenas lo vemos como el vástago divino en la adolescencia, a un tiempo —en forma

ambigua— el hijo y el amante de las dos diosas que lo adoran.[182] O, en un vaso *lekythos*, porta la corona de su rango real, mientras está de pie frente a su reina Perséfone, que bien podría ser también Deméter.[183] En otra vasija, Perséfone puede verse sentada en el Hades, sosteniendo las espigas que serán su redención.[184]

La misión proselitizadora de Triptólemo es firmemente presentada como análoga a la de Dionisos: uno y otro viajan por el mundo en carros alados que tiran serpientes, mientras difunden sus credos respectivos, del grano y de la vid. El mensaje de Triptólemo es el pacto final con la tierra a través del arte de la agricultura. Cuando solicita la autorización de Deméter para partir, Iaccos, que es el aspecto redentor de Dionisos, está a menudo en presencia de Triptólemo. En una copa *skyphos* ática, de figuras rojas, que se encuentra en el Musco Británico,[185] lo vemos sentado en su carro de serpientes, llevando en la mano varias espigas, a punto de partir en su misión. Frente a él está de pie Deméter y tras ella su hija Perséfone, con la mano alzada hacia su velo en un gesto de pudor propio de la recién desposada. A espaldas de Triptólemo se halla Iaccos, que también lleva espigas en la mano. El origen ctónico de esta metamorfosis hacia la vida está indicado por las antorchas místicas que portan tanto Iaccos como Deméter. Con la otra mano, la diosa se dispone a escanciar algún liquido en una vasija ancha que sostiene Triptólemo.

Los papeles ambiguamente doblados de las figuras del mito eleusino convierten a los amantes redentores en hermanos y en vástagos de la madre, pues así ella se apropia también de la identidad del raptor y niega el trauma psicológico del encuentro original en Agrai. De nuevo el

tema se manifiesta en la literatura trágica. Así Antígona, en la obra de Sófocles, se une con su hermano muerto en una unión consanguínea, un matrimonio con Hades que es preferible a sus próximas nupcias con un hombre de sangre distinta a la suya, el hijo de Creón, Haimón, cuyo nombre («sangre») sirve al poeta para hacer un retruécano.[186] Del mismo modo en *Ifigenia en Táuride*, de Eurípides, la heroína es rescatada de las consecuencias de su matrimonio con la muerte por su hermano Orestes y el inseparable compañero de éste, que es también el futuro consorte de la muchacha: Pílades, esto es, la Puerta del Hades.[187] El tema puede ser advertido igualmente en las dos obras sobre Electra, donde la protagonista escapa de una esterilidad forzada, y de un penoso avecindamiento en el Hades, merced a la unión con su hermano y con el silencioso compañero de éste, aún más sombrío.[188]

Identificación

Las tradiciones eleusinas que hemos examinado indican claramente que los dos niveles de los misterios se hallaban vinculados con el herbalismo enteogénico; cada uno de ellos con una planta relacionada con la otra, a la manera de un hermano con otro, según una pauta que equilibraba la destrucción con su complemento, la redención de la vida y de la sociedad humanas a través de los medios de la agricultura. Era el grano, recolectado ritualmente en la llanura Rariana, lo que representaba la mediación final con la mortífera y silvestre planta bulbosa que se cazaba en Agrai. Estas dos plantas, el bulbo invernal y la toxina que se encontraba vinculada, ya fuera física o simbólicamente, con la cebada de Triptólemo, inducían las visiones y las inefables experiencias que eran la esencia de la iniciación eleusina.

Se creía que el grano cultivado, símbolo del pacto eleusino con las fuerzas del mundo ctónico, era diferente de otras plantas en cuanto que fácilmente regresaba a una variedad más primitiva si era cultivado impropiamente, en condiciones inadecuadas. Dicha variedad primitiva era el *aira*, la «cizaña», o *Lolium temulentum*.[189] La consideraban una planta enteramente silvestre [190] que crecía entre las mieses, al igual que otra maleza ordinaria en los cebadales [191] que también figura de manera evidente en el complejo eleusino, *Papaver rhoeas*, una adormidera cuya cápsula de semillas se asemeja a la granada en la forma y el color. Debemos advertir que las adormideras constituyen un motivo frecuente en la decoración eleusina; por lo general aparecen con los cuatro pétalos duplicados para formar rosas de ocho pétalos, mientras las rosas auténticas tendrían cinco pétalos o el doble. La cápsula de adormidera y la granada misma eran simbólicas, lo mismo del rapto marital que de la fértil resurrección a partir de la muerte.[192] Sin embargo, *Lolium*, por ser la cizaña entre las mieses, no representaba sólo la recurrente variedad primordial que asolaba los cultivos, sino también el delicado equilibrio que debe existir entre el alimento básico y el éxtasis irracional que llevó a la doncella bajo la custodia de su señor ctónico; pues *Lolium* suele hallarse infestado por una excrecencia fungoidea parásita: el cornezuelo, el esclerocio de *Claviceps purpurea*, el tizón, llamado en griego *erysibe* por una metáfora semejante, en el mismo sentido de una descomposición rojiza. La cebada, el grano eleusino, se consideraba especialmente susceptible a esta infección [193] y con seguridad resultaba bien claro cuán de continuo el grano cultivado se veía amenazado por la infecciosa corrupción de

la variedad más silvestre. La propia Deméter tenía el epíteto de Erysibe,[194] como si su don del grano pudiese existir solamente a través de la aversión de ese aspecto de su persona, más sombrío, que era la antítesis del grano y de ella misma.

Los griegos antiguos se hallaban perfectamente al tanto de las propiedades enteogénicas del *aira*. Ya que Hofmann nos ha mostrado que por sí mismo *Lolium* no posee ninguna actividad farmacológica, estas añejas tradiciones acerca del *aira* o *thyaros*, la «planta de la locura», como también se la llamaba,[195] deben entenderse como reveladoras, de un conocimiento de las propiedades enteogénicas del propio cornezuelo. En opinión de Aristóteles, por ejemplo, el *aira* era un somnífero que provocaba una pesantez análoga al efecto producido por algunos vinos.[196] Podemos saber, sin embargo, que el filósofo hablaba del cornezuelo que brotaba en el *aira*, en Grecia, pues Teofrastro nos dice que el *aira* de Sicilia se distinguía del de Grecia por carecer de tales propiedades enteogénicas.[197] También en latín contamos con un testimonio específico de la actividad enteogénica de *Lolium*, pues en una comedia de Plauto uno de los personajes le dice a otro qué debe haber comido cizaña, ya que ve cosas que no están allí.[198] Así mismo Ovidio menciona el efecto de la planta sobre la vista,[199] y Plinio anota que el pan preparado con harina contaminada con cizaña causaba vértigo.[200] Los agricultores griegos acostumbraban remover el *aira* del grano cosechado por medio de una especie de tamiz, llamado *airapinon* o «bebedor de *aira*», palabra que al parecer era una metáfora popular que designaba al borracho intoxicado con *aira*, de ojos hinchados.[201] En tiempos de los romanos, en Asia y en

Grecia los encargados de los baños públicos solían enviar a casa a sus clientes escandalosos drogándolos con vapores de *aira*.[202]

Podemos suponer que en Eleusis los iniciados participaban de esta droga, que tan a las claras amenazaba con extender su corrupción de primitivismo y posesión ctónica a partir de la inservible cizaña *aira* sobre las mieses cultivadas de cebada, de las cuales dependía el sustento de la humanidad. En dicha comunión habrían compartido la antigua pasión de la madre tierra: su pérdida de la doncella y la inhumación de la semilla. Mientras los aspirantes pasaban la noche de los misterios arracimados dentro de la sala de iniciación, con el debido boato se reclamaba que la vida fuera devuelta, de su cautiverio ctónico, y todos compartían la alegría de un renacer que confirmaba el pacto metafísico con las fuentes de la vida en el sombrío reino de la muerte. De tal acuerdo dependía la continuidad de toda la vida civilizada y de sus instituciones. Debemos hacer notar, además, que las propiedades obstétricas del cornezuelo eran conocidas en la Antigüedad [203] y habrían permitido una mayor adecuación del uso de la droga en ese festín de liberación. Nuestra conclusión acerca del papel desempeñado por el *aira* o *erysibe* en la ceremonia de los misterios, queda reforzada por la ausencia de esta planta en todo contexto mitológico: esto puede considerarse resultado del tabú eleusino, en vista de que la otra fuente común de cornezuelo, *Paspalum distichum*, aparece con frecuencia en las tradiciones antiguas.[204]

Para satisfacer las necesidades anuales de los misterios se habrán requerido grandes cantidades de cebada o de la cizaña *aira* infestadas por el cornezuelo. Las plantas deben

haber provenido de la llanura Rariana, tal vez de una parte de ella, consagrada por los sacerdotes específicamente al cultivo sistemático del hongo. Una división de tal naturaleza habría tenido el prestigio de hacer posible un equilibrio mágico que pondría coto a las demandas de los aspectos más terribles de las fuerzas del interior de la tierra, de otra manera inmoderadas.

El bulbo invernal que era cazado en Agrai constituía una antítesis del grano cultivado: era encontrado y no plantado; era una criatura silvestre que eludía la domesticación y que no podía ser reducida por las artes del cultivo; podía raptar a la doncella mas no la devolvería con facilidad. No sabemos si todos los iniciados en los misterios menores consumían esta planta o si, como parece más probable, simplemente participaban de alguna manera en la cacería y tal vez en la ceremonia del matrimonio hierogámico de la «reina», la mujer del dirigente religioso del estado ateniense, que se ayuntaba ceremonialmente con el dios Dionisos en el palacio real de ella, un lugar llamado el «establo del toro».[205]

No podemos hacer más que adivinar la naturaleza de la droga de los misterios menores, pero ciertos aspectos de simbolismo dionisíaco sugieren que el bulbo invernal puede haber sido una metáfora, o una analogía, de otra planta que también parecía crecer repentinamente de un bulbo en forma de huevo, en el interior de la tierra fría. Esta planta puede haber sido el hongo, o *mykes*,[206] el indomeñable hermano fungoide del cornezuelo de la cosecha de granos. *Mykes* es una palabra parecida a *mykema*, el mugido de un toro o del trueno, un retruécano que quizá se deriva del silabario del período micénico-minoico, en el que la sílaba *mu* pudo haber sido escrita mediante el pictograma de una

cabeza de toro. Este juego de palabras es presentado de manera más explícita en un fragmento de una tragedia del siglo V a. C., donde el poeta parece haber dicho, si es que podemos confiar en el texto, que la tierra «mugía con un bramido fungino».[207] Este verso ha sido considerado como parte de la tragedia escrita por Aristias sobre Perseo, de quien se decía que había fundado la ciudad de Micenas en el lugar donde cortó un hongo,[208] tradición que revela para Micenas (o Mykenai) una etimología popular a partir de *mykes*.[209] Un ánfora griega procedente del mediodía de Italia presenta una variante del mismo mito de fundación: la decapitación de la gorgona Medusa por Perseo es equiparada con la recolección de un hongo, que es el fruto del árbol sagrado.[210] También en este caso las tradiciones vinculaban aquella decapitación con el bramido *mykema*, que se decía había acompañado la ordalía de la «reina» Medusa al perder la cabeza y al mismo tiempo dar a luz un hijo y un caballo volador, que fue el origen del transporte y la inspiración.[211]

El bramido de los loros y del trueno que sacude la tierra es un motivo frecuente en las descripciones del lugar en que las ménades celebraban sus desquiciados rituales.[212] El tema es tratado extensamente en *Las bacantes*, de Eurípides, donde tal ruido de los toros es lo que Agave escucha en la montaña mientras despierta a sus compañeras, que serán su jauría en la cacería menádica. Mientras tanto su hijo Penteo, cuya cabeza será su trofeo en la cacería, ha estado en los toriles del palacio real, luchando inútilmente con un Dionisos taurino que fácilmente lo elude, derrumba el edificio y después lleva al joven, con engaños, hasta el agreste lugar donde será desmembrado por las cazadoras, cuando lo descubran encaramado como una bestia en el

propio pino del dios, paralizado por un relámpago. Penteo es una criatura de la tierra que ha pasado por una gestación simbólica en el cielo, para renacer como el sustituto del dios en el sacrificio.[213] Dionisos mismo fue concebido por una hermana de Agave, que fue alcanzada por un relámpago. Se creía que esta manera de engendrar, mediante el golpe de un rayo, era también el origen de los hongos, debido a la forma en que éstos brotaban repentinamente después de la lluvia.[214] Bajo la advocación de Bromios, Dionisos era llamado el «atronador», o el «tonante», y tanto su madre Sémele como cierto tipo de hongo tenían el mismo epíteto que los relacionaba con el rayo.[215]

Además, por causa de su forma faloidea, así como de la derivación etimológica de la idea de «mucus», el *mykes* constituía una metáfora obvia del falo,[216] el emblema principal del dios Dionisos. La metáfora del falo aparece en lo que puede ser un pasaje importante de *Las avispas*, de Aristófanes, en que el comediante, a través de una compleja serie de acciones y retruécanos obscenos, culmina una escena en que el pene aparece como «mecha de lámpara», llamada en griego también *mykes*, destacando su estado húmedo luego del ayuntamiento como un presagio de lluvia, suceso que favorecerá el crecimiento de alguna innominada cosecha invernal.[217] Ya que de ordinario se come sólo el sombrerete de algunos hongos enteogénicos, resulta igualmente sugestivo que el estipe del hongo fuese llamado metafóricamente un *thyrsos*, la caña hueca en que un herbolario apiñaba las plantas que recogía.[218]

Por supuesto, estas observaciones no pueden probar de manera inequívoca que una de las transformaciones botánicas de Dionisos fuese alguna clase de hongo, o que el

bulbo invernal de los misterios menores fuera en realidad tal hongo. Con frecuencia, sin embargo, se ha supuesto que los griegos, lo mismo los antiguos que los modernos, han desdeñado a los hongos tan completamente como los especialistas que han estudiado o vivido en su país. Esto no es cierto. En los autores antiguos podemos encontrar mención de las propiedades enteogénicas específicas de los hongos, en especial de uno, relacionado con el roble, al que se le reputaba provocar la clarividencia.[219] Además, en varios sitios de Grecia se han encontrado monumentos mortuorios en forma de hongo, algunos de ellos tan antiguos que corresponden al período arcaico.[220] Si recordamos las manifestaciones taurinas del *mykes*, quizás incluso tiene un sentido especial un anillo de sello micénico, que describe una epifanía divina como el séptimo motivo en una serie de cabezas de toro, como parte de una escena que muestra un grupo de mujeres ofreciendo flores a una diosa que está sentada bajo el árbol sagrado.[221] Hoy en día pueden encontrarse en Grecia algunas especies de hongos enteogénicos. No se les llama venenosos, sino «hongos locos», y los campesinos saben que producen una embriaguez, según dicen, semejante a la del vino, aunque en forma totalmente distinta.

Incluso es posible que los antiguos griegos sospechasen que el vino era producido, como en efecto lo es, por la acción de un hongo, pues el poeta Nicandro llamó al hongo una «fermentación maligna de la tierra».[222] En realidad, el otro mundo debe haber sido claramente el origen de todos los productos fungoideos, pues el Hades era un lugar cubierto de moho,[223] la acrecencia parásita que es en sí misma un signo de la resurrección que se encuentra al cabo

de la descomposición y la putrefacción.

La simetría de los dos misterios sería así perfecta, pues el bulbo invernal y el grano violáceo eran ambos el dios cuyo don a la sociedad era el *symposium*, la institución de beber su vino en comunidad. Dicho dios había nacido en invierno para representar el antiguo papel de raptor de su madre. Merced al descenso prístino de ella al inframundo como desposada divina, cobró existencia la muerte y quedaron abiertos los caminos entre los dos mundos. En Eleusis, los iniciados recibían la visión beatífica de la resurrección gloriosa de la diosa, en compañía de su hijo concebido bajo tierra, al tiempo en que también se unían en comunión sobre el cuerpo del señor de cabellos azul-púrpura,[224] con lo cual renovaban el equilibrio que procuraba al mundo civilizado la abundancia y la vida. Después de eso, morirían más confiados, tras una vida de mayor seguridad en la buena fortuna y la prosperidad, como parientes del propio Pluto.

Sobre Dionisos en Eleusis

En fecha reciente G. Mylonas, el último de quienes han excavado en Eleusis, ha argumentado, en contra de la mayoría de los estudiosos anteriores, que Dionisos nada tenía que ver con los misterios eleusinos (*Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, pp. 275 *ss*: sus razones son expuestas con mayor amplitud en su «Eleusis kai Dionusos», *Archaiologike Ephenteris*, 1960, publicada en 1965, pp. 69-118). Con el propósito de refutar esta opinión extraordinariamente tendenciosa, debería ser suficiente citar al seudo Démostenos, 59.117. El discurso va dirigido contra cierta cortesana llamada Naera, con la intención de entablar juicio contra un hombre llamado Estéfano, que ha estado viviendo ilegalmente con ella como su marido y

repetidamente ha intentado hacer pasar a los hijos ilegítimos de ella como si fueran suyos y por lo mismo tuviesen derecho a la ciudadanía ateniense. Uno de tales hijos era una muchacha llamada Fano, a quien Estéfano se las había ingeniado para casar con un noble empobrecido que por azar había sido seleccionado para ocupar el cargo de arconte del rey, esto es, el dirigente religioso del Estado a cuya encomienda se hallaban los servicios religiosos, incluidos los misterios eleusinos. Uno de los deberes de su esposa, quien recibía el título de «reina», era desposarse y unirse ceremonialmente con el dios Dionisos en el mes *anthesterion*, en el torcer día del festival de las antesterias. Este rito, antiguo y misterioso, formaba parte del conocimiento eleusino prohibido y estaba reservado para una mujer que fuese casta y ateniense por nacimiento, condiciones ambas que Fano no cumplía. No obstante ello, Fano celebró sacrílegamente el ritual. El orador compara este escándalo con otro, por el que tiempo atrás había sido convicto el hierofante Arquias. Arquias había sacrificado un animal en el Festival de la Cosecha, o *haloia*, en el altar que había en el patio del santuario eleusino; lo había hecho ilegalmente en un día indebido, en compañía de una cortesana y a pesar de que ni siquiera tenía derecho a celebrar tal ritual. El orador señala que Arquias fue castigado por su sacrilegio, a pesar de la alta estirpe de su familia. Así pues, en el caso de Naera el jurado seria incongruente hasta el ridículo si no infligiera un castigo a la impiedad de esa mujer y de su hija, que habían cometido un ultraje *«contra el mismo dios»*. Obviamente dicho dios era Dionisos, con quien Fano se había unido sacrílegamente. Dionisos era el mismo dios reverenciado en el altar eleusino

y por lo tanto no es posible decir que se encontraba al margen de la religión eleusina, según quiere hacemos creer Mylonas.

El argumento que Mylonas cita para probar sus razones, además, está interpretado en forma errónea. En la *Ístmica séptima* Píndaro describe a Dionisos como el *paredros* de Deméter, esto es, alguien que se sienta en el trono adyacente al de ella (3-5). Tal vinculación entre las dos deidades fue señalada por otros autores antiguos (Arístides, *Orationes*, 4.10; Calímaco, *Himno a Deméter*, 70; escolios a *Las ranas*, 338, de Aristófanes; San Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, 5.20), a los cuales Mylonas hace a un lado como fuentes tardías que se refieren a una religión que estaba entonces ya contaminada por ideas órficas. Con el propósito de utilizar convenientemente el aserto de Píndaro, que data del siglo V a. C., Mylonas recurre a una ingeniosa interpretación. Según explica, cada año Deméter era recibida hospitalariamente en el Eleusinion de Atenas, al tiempo de su llegada de Eleusis, bajo la forma de los objetos sagrados, o *hiera*; de modo similar, también Dionisos era hospitalariamente recibido en su teatro con motivo del Gran Festival Dionisíaco de Teatro, que se celebraba año tras año en Atenas. De manera que, según Mylonas, los dos se encontraban entronizados juntos, desde un punto de vista topográfico: el Eleusinion se hallaba en el ángulo noroeste de la Acrópolis de Atenas, mientras el teatro de Dionisos estaba al pie del ángulo sureste. Mylonas considera que Píndaro era un admirador tan ferviente de Atenas que no podía dejar pasar ninguna oportunidad sin ensalzar a la ciudad. Dicho punto de vista no puedo aplicarse a la *Ístmica séptima*, aun cuando fuese cierto, pues esta composición no

ofrece la menor ocasión para hacer una referencia a Atenas. La oda fue compuesta para un vencedor tebano, y Píndaro anuncia específicamente que la materia de su poema serán temas tebanos: la asistencia de Deméter al nacimiento de su *paredros* Dionisos en Tobas bajo la forma de nieve dorada que cae a la medianoche (1-6). Es inconcebible que en tal contexto Píndaro pudiera haber intentado una referencia a la topografía ática, o que el patrón tebano hubiese encontrado apropiado que un poema en su honor y en el de su ciudad natal incluyese una alabanza subrepticia a una ciudad rival. La materia del poema es con claridad el milagroso nacimiento invernal de la criatura divina, y los cuidados de Deméter al niño que llegará a ser su misterioso consorte, entronizado a su lado, pues tal es el significado de un *paredros* (*cf* la parodia que hace Aristófanes de una unión hierogámica entre Pistolero y el *paredros* de Zeus en *Las aves*, 1754).

Respecto a las «acciones miméticas que conciernen a la historia de Dionisos» (Estéfano Bizantino, s.v. *Agrai*), Mylonas ha acudido a una interpretación extraordinaria, con el propósito de excluir a Dionisos de los misterios menores. Mylonas amplifica *mimema peri ton Dionuson* (al pie de la letra: «mimesis acerca de las cosas de Dionisos») de manera tal que lo hace significar: «espectáculos en imitación de y similares a los dramas que se representan en el teatro en honor de Dionisos, pero con Deméter y Perséfone como protagonistas en lugar de Dionisos» (*Eleusis*, 277). Este es, en verdad, un modo extraordinario de traducir la frase. Además, ya que la ceremonia de Agrai tenía que ver con el rapto de Perséfone, resultaría difícil excluir a Hades quien, según Heráclito, era específicamente identificado con

Dionisos como agente de la posesión menádica en invierno, el tiempo del año en que el propio dios nacía merced al golpe del rayo entre la lluvia y la nieve. Además, no existe prueba alguna de que el santuario de Agrai, a orillas del Iliso, tuviese ninguna clase de instalaciones para representaciones teatrales que pudieran relacionarse, en ningún sentido, con las celebradas en el Teatro de Dionisos en Atenas. Nada sabemos de actores o de poetas que hubiesen participado en tales representaciones. Probablemente la frase se refiere, más bien, según lo he sugerido, a la recolección ritualizada del niño dionisíaco, la planta causante del rapto de la doncella al Hades.

Nótese también que las *Thesmophoriazusae*, de Aristófanes, que es íntegramente una parodia de la resurrección de la doncella, asume que en una celebración ritual eleusina las mujeres beben vino, al que disfrazan como si fuera sus hijos (630 *ss*): orgías sagradas en que Dionisos, el hijo de Semele nacido del rayo, las dirige portando el thyrsos con la hiedra por los retumbantes hocinos de las montañas que son el territorio de las desposadas (947 *ss*).

Carl A. P. Ruck

Epílogo: El significado de los misterios

Cuando Gordon Wasson me preguntó, al principio, si en mi opinión podía ser probada su teoría sobre los misterios, hubo ciertos puntos que de inmediato se hicieron evidentes. Sin lugar a dudas, beber una pócima específica era parte de una ceremonia que culminaba en una visión que no era posible explicar como un mero artificio escénico. Además, al parecer, la bebida o la embriaguez era un elemento en otros misterios, menos conocidos, como los de los Kabeiroi, en Tebas, o los que se celebraban en Samotracia. Por otra parte, el hecho de que la ceremonia eleusina haya sido celebrada ilegalmente, para deleite de los invitados a cenas en casas particulares, a finales del siglo V a. C., apuntaba hacia paralelos obvios con el uso profano de los enteógenos en los tiempos modernos. El modelo que parecía adecuado para nuestra reconstrucción del rito eleusino era el de las comunidades o sesiones chamánicas entre pueblos más contemporáneos; una forma de experiencia religiosa comunal que parece haber existido también entre las culturas prehelénicas y haber perdurado hasta el período clásico como el tipo de ritual ctónico, en cuanto opuesto al olímpico. Además, en caso de ser correcta, la teoría mostraría que otra antigua rama de los pueblos indoeuropeos había conservado alguna huella de un papel

sagrado para los hongos, situación que corroboraría la obra original de Wasson sobre la ceremonia de la soma.

La tarea a que nos enfrentábamos, sin embargo, no era sencilla. Apenas unos cuantos estudiosos, entre los cuales se contaba Cari Kerenyi, habían sospechado que la poción eleusina podía haber sido algo fundamental en los misterios, y no una simple conmemoración del duelo de Deméter. Por supuesto, independientemente de ello, los estudios clásicos han insistido tradicionalmente en los rasgos apolíneos de los griegos, no obstante la adoración que al mismo tiempo tributaban a los llamados dioses oscuros y, en particular, a Dionisos, cuyos rituales y simbolismo tan claramente comprenden la intoxicación, la posesión espiritual o el éxtasis. Con el propósito de contrarrestar esta tendencia, pensé que debíamos hacer hincapié en las sustancias no alcohólicas que se añadían a los vinos en la Antigüedad, pues necesariamente habrían de mostrar que los griegos no pudieron haber sido ajenos al uso religioso y recreativo de las drogas. Así mismo, habrían de indicar que Dionisos debió haber tenido otras ramificaciones botánicas, además de su vinculación con la vid. Dudaba, sin embargo, de que pudiéramos realmente identificar el ingrediente activo de la pócima, fuera de apuntar cuán plausible es que fuese un enteógeno relacionado con el grano.

Fue mucho después de que comenzamos a reunir las numerosas pruebas fragmentarias, cuando llegamos a dar con el enlace esencial. Ahora que podemos echar un vistazo al camino recorrido, me gustaría aprovechar la oportunidad de este epilogo en español para destacarlo. Los griegos creían, y hasta cierto punto es realmente cierto, que las plantas comestibles eran formas evolucionadas de

variedades no comestibles, más primitivas, y que por consiguiente la agricultura era un triunfo de la civilización o «cultura». La semilla de cizaña que crecía en el cebadal era no solamente un impedimento para el desarrollo de la cosecha, sino también una amenaza regresiva contra el delicado equilibrio que aseguraba la estabilidad del proceso evolutivo. En forma similar, las plantas silvestres que eran cazadas como animales se ponían en contraste con las variedades cultivadas que se cosechaban. Así la hiedra venenosa, que recolectaban en invierno las ménades para sus *thyrsoi*, parece haber simbolizado las variedades primitivas de la vid cultivada, cuyas jugosas bayas proporcionaban el medio para la producción del vino. Las más silvestres de todas estas plantas eran los hongos, vegetales sin semilla que se resistían a ser cultivados y parecían proceder de la «inseminación» de la tierra por el golpe del rayo del propio Zeus. Característico de todas las plantas, por supuesto, es que se nutran de materias muertas y putrefactas, las cuales, utilizadas en forma adecuada, son una fuente de fertilidad. También en este aspecto los hongos tienen una importancia especial por causa del mantillo, que tan obviamente consume el cadáver dentro de la tumba. Este modelo de producto fungoide a partir de la muerte podía ser observado también en la fermentación del vino, pues el jugo, que era una cosecha de sangre divina, era enterrado en urnas subterráneas, donde los hongos de la fermentación preparaban la esencia espiritual, lo que nosotros llamamos alcohol, por medio de la cual el dios resucitaría cuando las cubas fuesen espitadas. Tal era el gozoso acontecimiento celebrado en el festival de las antesterias, cuando el dios nacía nuevamente y por un momento lo acompañaban,

procedentes del otro mundo, los espíritus de todos los antepasados. El sacrificio del dios mostraba el camino para la regeneración de la propia humanidad, a partir de la tumba, y al beber su espíritu temperado, los seres humanos se sentían en comunión con el mundo de los desaparecidos. Así como Dionisos tenía que morir para nacer como su don del vino, así también sus propios avatares primitivos exigían el rito de la muerte por sacrificio, con el propósito de liberar la evolución del dios hacia formas más civilizadas. Éstas eran los animales, o tal vez las plantas, que se cazaban para el *sparagmos*, el feroz desmembramiento y el subsiguiente banquete con carne cruda, a la manera de los pueblos primitivos. Dichos animales eran acompañantes caros al dios, y al ofrecerlos también a ellos para el sacrificio, aquél mostraba su intención benéfica hacia la humanidad. Entre estos animales se encontraba la cabra, *tragos*, cuyo hábito de pacer entre las vides ponía en peligro la cosecha del vino, y la hacía especialmente adecuada para ser sacrificada al dios. Se ha sugerido que la endecha triunfante que se cantaba para el sacrificio de la cabra constituye el origen de la tragedia. La cabra aparece también bajo la forma de los sátiros hircinos, que según se decía retozaban con las ménades en el campo, y mostraban una extraordinaria inclinación a la embriaguez. En ningún otro documento se narra la historia de la destrucción de la otra identidad del dios con más horror y gloria que en la tragedia de Eurípides *Las bacantes*.

A partir de esta pauta botánica evolucionista, y a la luz de ciertos aspectos fúngicos del simbolismo de Dionisos, movido por la esperanza de encontrar alguna continuidad con el culto de la soma, manifesté en los capítulos

precedentes la sospecha de que en los misterios menores, celebrados en el lugar de caza llamado Agrai, figurara un hongo. Después de aparecida la edición en inglés de esta obra, he descubierto algunos datos que confirman esa idea y que presentaré próximamente en un ensayo en la revista *Helios*. Mi trabajo se ocupa de un pasaje de *Las aves*, comedia de Aristófanes, donde se describe a Sócrates dirigiendo un rito de necromancia en presencia de una tribu llamada «pie-sombrío». Muestro allí que el contexto de este pasaje es una referencia reiterada al escándalo contemporáneo de la profanación de los misterios, en particular a la unión hierogámica de la reina, en el mes de los misterios menores. La mención de esta enigmática tribu «pie-sombrío» podría tener su origen en la tradición, que arranca del Aja Ekapad («pie único no nacido») de los textos védicos, del hongo sagrado como una persona con aspecto de gnomo, sostenida, como un parasol, sobre una sola pierna.

Por consiguiente, en cuanto hace a los misterios mayores, un hongo relacionado con el grano se ajustaría perfectamente a estas pautas botánicas. Así como los hongos de la fermentación complementan el producto silvestre de los rituales menádicos donde participaba Dionisos, así también había una versión del dios domeñada en el cornezuelo que crecía sobre el grano de Deméter, el sustento sólido de la humanidad, según dice Eurípides en *Las bacantes*, en cuanto opuesto al sustento líquido del Dionisos cultivado. La celebración de ambas clases de misterios aseguraba la estabilidad del proceso evolutivo, así como Dionisos tenia también que ser honrado en los rituales invernales del menadismo y en las ceremonias más civilizadas del simposio, o en la celebración del dios como

fuente de inspiración, más que de locura; por ejemplo, en algunos monumentos de cultura intelectual, tales como los festivales dramáticos. Aparte de asegurar en lo personal la fertilidad y la continuidad de la existencia, era sin duda en este sentido como los griegos percibían la verdadera importancia de la celebración anual de los misterios. Sin ellos, la trama entera de la cultura helénica quedaría deshecha.

Una vez resuelta la cuestión de la identidad del enteógeno, el examen retrospectivo hizo evidentes otros aspectos de los misterios eleusinos. Al igual que los otros cultos panhelénicos mayores, como el de Apolo en Delfos o el de Zeus en Olimpia, los misterios eleusinos llevan al cabo una mediación típica entre las tradiciones ctónicas y olímpicas, con lo que testimonian el desarrollo de la religión de los tiempos prehelénicos a los helénicos. Lo que comienza como el rapto violento e ilegal de Perséfone, culmina con la autenticación de lo sucedido, bajo la forma de la separación legal de la doncella de su madre, al asumir aquélla su papel de esposa en casa de su marido, a través del rito del matrimonio. Es esta transición lo que explica que se añada menta a la pócima de cebada y agua, pues la fragante hierba silvestre, con sus connotaciones de sexualidad ilícita, debe ceder ante el desarrollo ordenado de los granos cultivados. Además, la figura de la Gran Diosa sufre una transmutación importante, pues la singularidad original de la mujer divina ha sido dividida en una pareja sagrada de madre y doncella, que de continuo se reúne en las visitas repetidas de los parientes políticos y el nacimiento del niño divino, que es el heredero que une las dos casas. Estas grandes diosas quedaron asimiladas de varias maneras a la estirpe olímpica,

por lo general al incorporarse a la línea de consanguinidad de Zeus como su hija o su hermana. En el caso del par eleusino, la división de la diosa dio por resultado una que volvió a nacer como la hija de Zeus, mientras la otra, madre de la primera, es hermana de éste, como la propia Hera. Sin embargo, solamente Deméter habita el Olimpo, mientras Perséfone, como Dionisos, que es también hijo de Zeus, apenas si lo visita periódicamente desde el mundo ctónico. La singularidad de que se haya convertido en un par se aprovecha, para integrar una unidad, en la figura enigmática de Hécate, la mujer triple que incluye los papeles de las dos y les añade los imponentes poderes de su condición de reina en la casa de Hades. Entre estos mundos de dioses agonizantes e inmortales, la humanidad desempeña un papel esencial como mediadora, pues según dice Esquilo en «Prometeo encadenado», los seres humanos fueron formados de la arcilla por un dios de la tierra, y a este material se le añadió el poder del intelecto que fue robado a Zeus bajo la forma de fuego, mismo que el dios había expropiado de las ctónicas entrañas de la tierra apenas hubo ascendido al dominio del cosmos. Aunque originalmente Zeus pretendió destruir la raza de los hombres y, a decir verdad, acabó por conseguirlo, salvo por una pareja que la reconstruyó, ahora bajo el mandato de Zeus y de nuevo con tierra, la mortalidad de los seres humanos resulta indispensable para los olímpicos; pues a final de cuentas los hombres deben nutrirse de la muerte en tanto sustentan a los inmortales cuando ofrecen a los cielos una porción de sus propios alimentos en sus sacrificios crematorios.

Podemos aventurar que en esta pauta de interdependencia se reconciliaron dos clases de

chamanismo: una, la de los ritos, que tenía un papel preponderante, y la otra, la de la deidad paternal, que llegó con los cazadores guerreros del Norte en las migraciones indoeuropeas. Así también, en las tradiciones míticas Deméter llega a Eleusis procedente de la isla minoana de Creta, mientras el primer hierofante de los misterios de la diosa remontaba su ascendencia a una familia del septentrión de Tracia. El propio cornezuelo, como el vino que se originó en las tierras del Mediterráneo, presenta una transmutación perfecta del enteógeno indoeuropeo, silvestre, en una variedad cultivada. A la vista de tales pautas, me atrevería a especular que respecto a la adormidera, de la cual se sabe que figuraba en las religiones de los pueblos prehelénicos, también se creía que había sufrido una evolución, hasta culminar en una variedad comestible, la granada, tal vez a través de la adormidera *Papaver rhoeas*, que así mismo es una maleza común en los cultivos de gramíneas. De ahí la frecuente aparición de capullos de adormidera y de granadas, además de la cebada, como símbolos de las dos diosas y de sus misterios.

Carl A. P. Ruck

Láminas



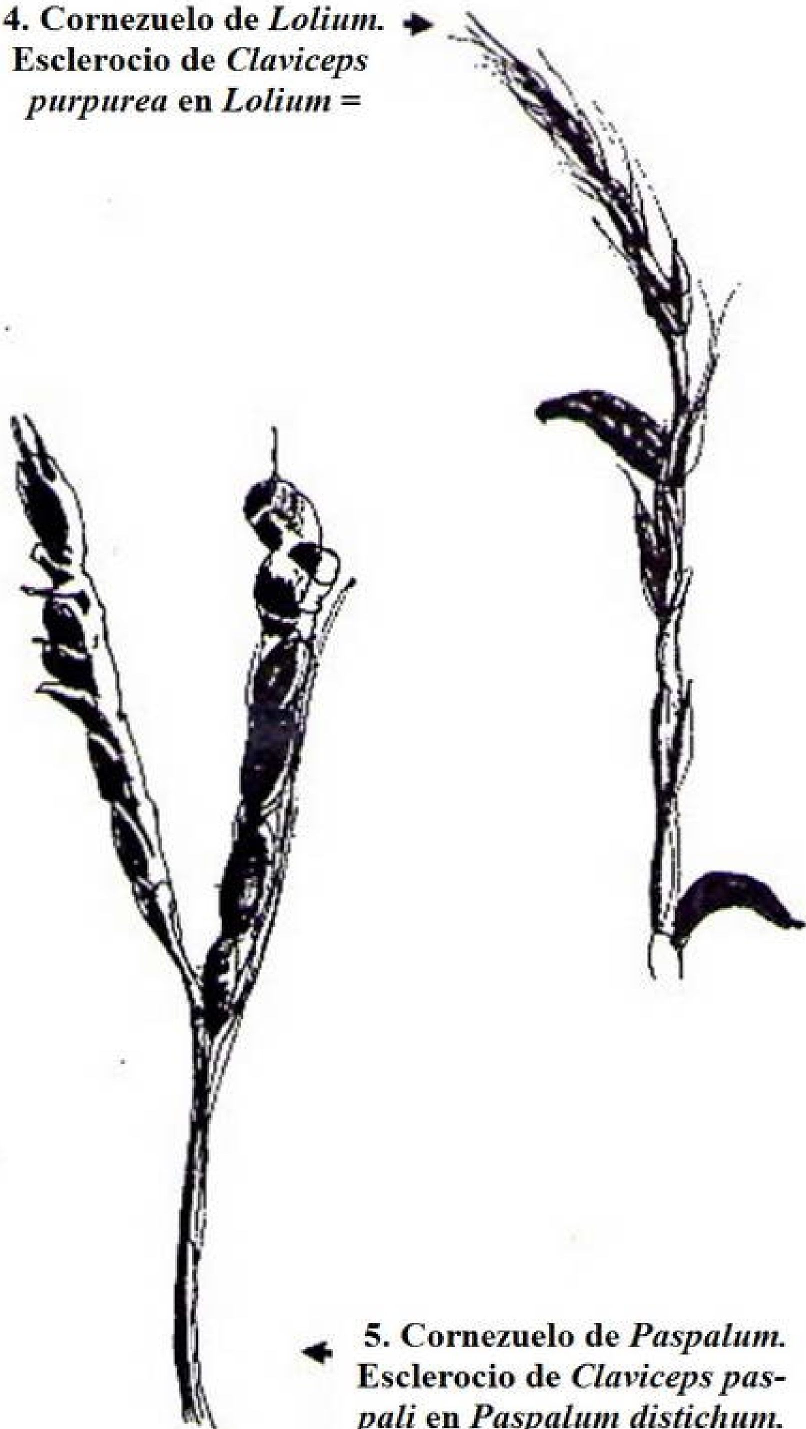
1. Espigas de trigo oro. Muestras del arte de los orfebres que ocasionalmente se encuentran entre los vestigios de la antigua Grecia.

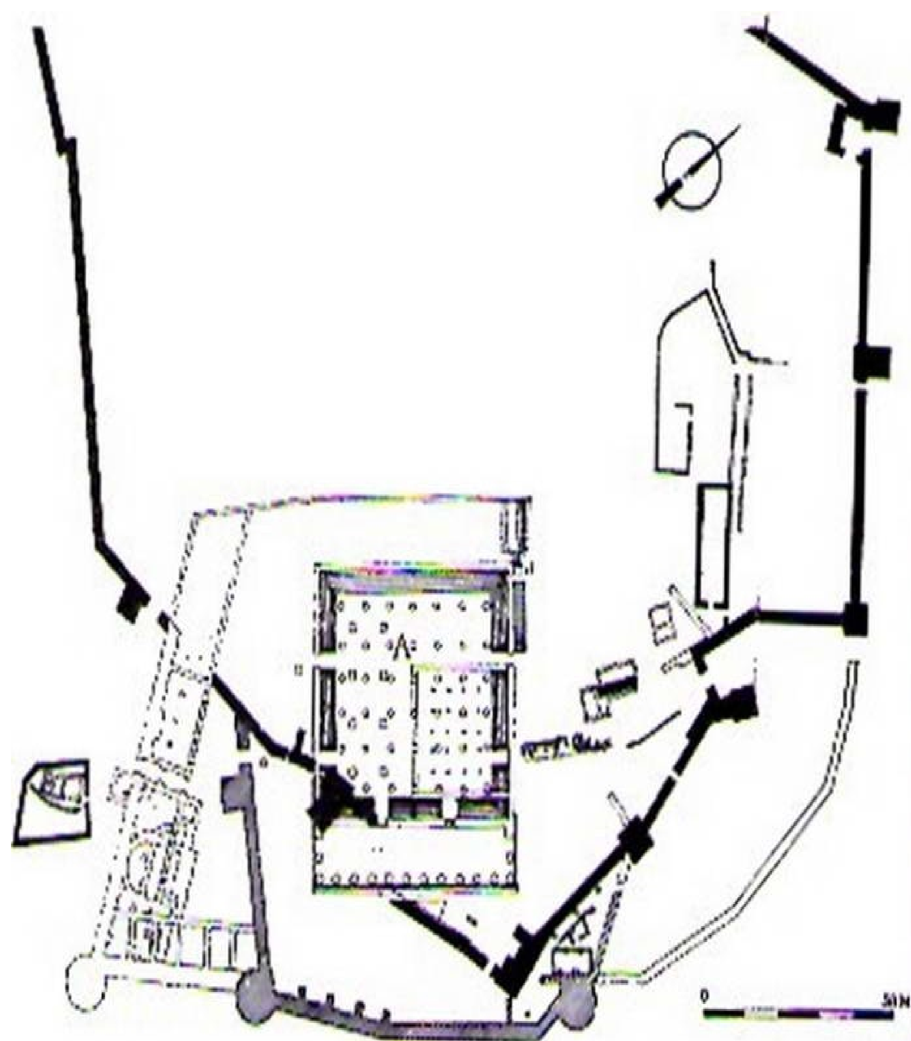
2. Cornezuelo de trigo Esclerocio de *Claviceps purpurea* en una espiga de trigo.





2. Cornezuelo de cebada. Esclerocio de *Claviceps purpurea* en una espiga de cebada.


4. Cornezuelo de *Lolium*.
Esclerocio de *Claviceps purpurea* en *Lolium* =
5. Cornezuelo de *Paspalum*.
Esclerocio de *Claviceps paspali* en *Paspalum distichum*.

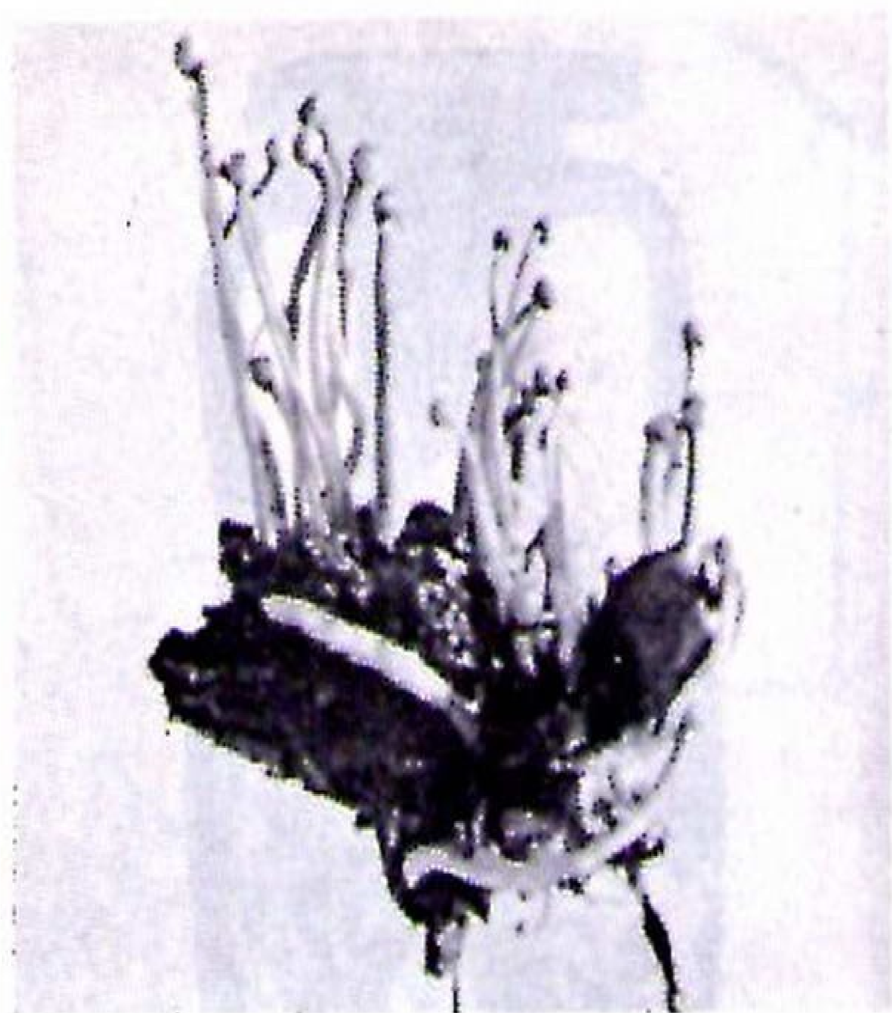


■ Época de Pisístrato y de sus hijos. ▨ Siglo v a.C. □ Época helenística.

6. Mapa de los vestigios excavados en el santuario eleusino. A = *Telesterion*.



7. La Unión Sagrada: Perseo y Medusa, que ha «perdido la cabeza». Obsérvense los hongos arriba, a la izquierda.



8. Frutos de *Claviceps purpurea* (a tamaño natural). En la Antigüedad, el color púrpura se relacionaba con los sobrecogedores poderes del inframundo, y así a Hades se le atribuye cabello púrpura en el himno homérico a Deméter (347). Hacia el final del himno, tres veces se nos dice (360, 374, 443) que la vestimenta de Deméter es «púrpura oscuro». En la Antigüedad, «púrpura» significaba carmesí.



9. Una herbolaria esparce harina sobre un jardín de *phalloi.*



10. *Lekythos,* que muestra a Triptólemo coronado con su reina, Perséfone o Deméter: el grano eleusino y la libación que cae interrumpen la línea que separa las dos figuras en dos reinos diferentes.



11. Vasija *kernos*, para la ceremonia eleusina.



12. Triptólemo parte, en su misión proselitizadora, con Iaccos, Deméter y Perséfone.



13. Cariátide de los Propileos Menores (interiores). Sobre la cabeza lleva el *kiste* sagrado, decorado con la vasija eleusina.

Apéndice

ENTEÓGENOS[225]

Todas las lenguas se desarrollan junto con el pueblo que las habla, y toman prestados o inventan los términos que requieren para mantenerse al día, mientras desechan otros que ya no necesitan. A principios de los años sesenta se produjo una oleada de abusos en la ingestión de las llamadas drogas «alucinógenas» o «psiquedé1icas», que en general fue observada con desconfianza y relacionada con las actividades de grupos delincuentes o subversivos. Fuera de las jergas de las varias subculturas, no existía una terminología adecuada para esta clase de drogas. Se acuñaron entonces palabras que dejaron ver en su génesis la incomprensión o los prejuicios de la época.

De entre los muchos términos propuestos para designar esta clase única de drogas, en el habla común han sobrevivido sólo unos cuantos. En opinión de los autores de este artículo, ninguno de ellos merece seguir en uso, a menos que no nos importe perpetuar en nuestra lengua los errores del pasado.

Comúnmente, por ejemplo, nos referimos a la alteración de las percepciones sensoriales como una «alucinación», y de ahí que la droga que ocasionaba tal cambio viniese a ser conocida como un «alucinógeno».[226] Sin embargo, el verbo «alucinar» impone de inmediato un juicio de valor sobre la

naturaleza de las percepciones alteradas, pues significa «ofuscar, seducir o engañar, haciendo que se tome una cosa por otra». Procede del latín (h)al(l)ucinari, «divagar mentalmente o hablar sin sentido», y en esa lengua es sinónimo de verbos que significan estar loco o delirar. Además, según parece, fue tomado del griego, donde forma parte de una familia de palabras que implican movimiento incesante y agitación perpleja, tal como la causada por el duelo y la desesperación. ¿Cómo puede un término semejante permitirnos comentar con imparcialidad esos trascendentes y beatíficos estados de comunión con las deidades que, según lo han creído muchos pueblos, la gente o los chamanes pueden alcanzar mediante la ingestión de lo que solemos llamar «alucinógenos»?

Otras designaciones son igualmente inadecuadas. Durante el primer decenio posterior al descubrimiento de la LSD, los hombres de ciencia que investigaban la influencia de tales drogas en los procesos mentales (casi todos ellos, es obvio, carecían de experiencia personal sobre sus efectos), tenían la impresión de que parecían inducir un estado próximo a la demencia y a la psicosis. De ahí el término «psicotomiméticos» [o «psicomiméticos»], que fue acuñado para referirse a una droga que provocaba estados psicóticos. Hasta hace poco tiempo la psicología, que desde el punto de vista etimológico es el estudio del «alma» o del «espíritu», se ha ocupado solamente de las enfermedades mentales y de las desviaciones de la conducta, y todos los términos compuestos a partir de la raíz *psico-* conllevan esta connotación de enfermedad; psicótico, por ejemplo, no podría significar «espiritual». Osmond procuró hacer a un lado estas asociaciones adversas cuando propuso el vocablo

«psychedelic»,[227] la única palabra inglesa que emplea la raíz anómala *psyche-* en lugar de *psycho-*, con la esperanza de que el término, diferente de «psychotomimetic», pudiera designar algo que «muestra el alma». Sin embargo, *psychedelic* no sólo es una formación verbal incorrecta, sino que ha llegado a estar en tal forma investida de connotaciones de la cultura pop de los años sesenta que es incongruente hablar de que un chamán tome una droga «psiquedélica». Es probable, además, que incluso la composición anómala de la palabra no alcance a evitar la confusión con las designaciones formadas a partir de la raíz *psico-*, de manera que causaría las mismas dificultades que «psicotrópico», que tiende a significar algo que nos «lleva a estados psicóticos» y no simplemente, a una forma de percepción alterada.

En vista de lo anterior, queremos sugerir un vocablo nuevo, que podría resultar apropiado para referirse a las drogas cuya ingestión altera la mente y provoca estados de posesión extática y chamánica. En griego, *entheos* significa literalmente «dios (*theos*) adentro», y es una palabra que se utilizaba para describir el estado en que uno se encuentra cuando está inspirado y poseído por el dios, que ha entrado en su cuerpo. Se aplicaba a los trances proféticos, la pasión erótica y la creación artística, así como a aquellos ritos religiosos en que los estados místicos eran experimentados a través de la ingestión de sustancias que eran transustanciales con la deidad. En combinación con la raíz *gen-*, que denota la acción de «devenir», esta palabra compone el término que estamos proponiendo: *enteógeno*.

Nuestra designación es fácil de pronunciar. Podemos hablar de *enteógenos* o, como adjetivo, de plantas o de

sustancias *enteogénicas.* En un sentido estricto, sólo aquellas drogas que producen visiones y de las cuales pueda mostrarse que han figurado en ritos religiosos o chamánicos serían llamadas enteógenos; pero en un sentido más amplio, el término podría también ser aplicado a otras drogas, lo mismo naturales que artificiales, que inducen alteraciones de la conciencia similares a las que se han documentado respecto a la ingestión ritual de los enteógenos tradicionales.

Carl A. P. Ruck, Jeremy Bigwood,
Danny Staples, Jonathan Ott y
R. Gordon Wasson.



ROBERT GORDON WASSON (Great Falls, Montana, 22 de septiembre de 1898 - Danbury, Connecticut, 23 de diciembre de 1986). Fue un escritor pionero en el estudio de la etnobotánica. Sus estudios se centraron en la etnomicología, o sea, el estudio de los hongos enteógenos en relación con la formación de la cultura humana.

El gran punto de inflexión y reafirmación de su trabajo aconteció en México, en la Sierra Mazateca. R. Graves envió a los Wasson un recorte de prensa en el que se mencionaba un artículo de R. E. Shultes sobre rituales con hongos en un pequeño pueblo oaxaqueño, y allí se dirigieron los Wasson.

Tras varios viajes de sondeo, en la noche del 29 de junio de 1955 Robert fue admitido en una velada con hongos sagrados bajo la sabia guía de la mítica María Sabina.

Ha escrito diversos libros sobre esta temática como *El hongo maravilloso Teonanácatl: micolatría en Mesoámerica*, o *El camino de Eleusis.*



ALBERT HOFMANN, (Baden, 11 de enero de 1906 - Basilea, 29 de abril de 2008). Fue el descubridor de la LSD y director del departamento químico-farmacéutico de los laboratorios Sandoz, para los que descubrió diversos fármacos de gran eficacia.

También fue quien sintetizó la psilocibina a partir de muestras de hongos psilocibe conseguidas de la legendaria chamana María Sabina. Fue un gran defensor de que la LSD fuera estudiada científicamente, así como de sus usos terapéuticos. Antes de morir recibió con alegría la noticia de que en Suiza volvieran a iniciarse estudios científicos con la LSD.

Albert Hofmann es un notable representante de una rara combinación entre científico y humanista.



CARL A. P. RUCK, es un filólogo clásico estadounidense, conocido sobre todo por su aportación al estudio de los enteógenos en el mundo clásico.

Ruck estudió en las universidades de Yale, Michigan y Harvard, y es profesor en el departamento de Estudios Clásicos de la Universidad de Boston.

Notas

[1] La monografía de consulta obligada sobre la botánica y la historia del cornezuelo es la de G. Barger: *Ergot and Ergotisnt*, Gurney and Jackson, Londres, 1931. <<

[2] En su monografía *Die Mutterkornaikaloide* (F. Enke Verlag, Stuttgart, 1964), A. Hofmann revisa los resultados de las investigaciones médicas, farmacológicas y químicas sobre los alcaloides del cornezuelo realizadas en laboratorios de todo el mundo. <<

[3] Arcamone. F.; Bonino. C.; Chain. E. B.; Ferretti. A.; Pennella, P.; Tonolo, A.; y Vero, L.: *Nattire*, núm. 187, p. 238. Londres, 1960. <<

[4] I. Katz: «Contribution à l'étude de l'ivraie enivrante (Lolium temulentum L)». Tesis presentada en la École Polytechnique Fédérale, Zurich, 1949. <<

[5] H. Kobel, Sandoz Research Laboratories, Basilea. Comunicación personal. <<

[6] Esta versión del Himno homérico a Deméter es una adaptación elaborada a partir de las traducciones que, por separado, hicieron Luis Segalá Estalella y Rafael Ramírez Torres. Se ha cotejado con la que Danny Staples ejecutó para la edición en inglés. <<

[7] Pausanias, 1.38.1-2. <<

[8] Eurípides, *Ion*, 1074 *ss.* <<

[9] Píndaro, frag. 121 (Bowra). <<

[10] Himno homérico a Deméter, (2) 476-482; Píndaro, frag. 121; Sófocles, frag. 837 (Pearson); Eurípides, *Hipólito*, 25. <<

[11] Andócides, *De los misterios*, 31. <<

[12] *Cf* Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg, 1961-1970), que hace proceder *mystes* de *myo*, un verbo que significa «cerrar» por ejemplo los ojos para dormitar; un *mystes* es así «alguien que cierra los ojos». Otros derivan la palabra de la idea de «cerrar los labios» o «comprometerse al silencio». Quizá sea pertinente advertir que el Edipo de Sófocles pierde la vista mortal para ganar una visión más profunda como un acto preliminar a la terminación de su vida, con las claras connotaciones eleusinas que esto tiene. <<

[13] C. Kerenyi, *Eleusis*: *Archetypal Image of Mother and Daughter* (Bollingen Series, núm. LXV 4. Nueva York, 1967; traducido del manuscrito alemán revisado por el autor, a partir de publicaciones de 1960 y 1962). Kerenyi tiene razón al señalar que las fuentes antiguas constantemente utilizan el término *mystai* para los aspirantes a los misterios mayores; no lo habrían hecho así en caso de que los *mystai* se convirtieran en tales sólo después de la iniciación mayor. G. Mylonas (*Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, Nueva Jersey, 1961) afirma erróneamente que el aspirante se convertía en *mystes* en Eleusis. Así, Mylonas se ve obligado a suponer que unos cuantos de ellos proseguían hasta llegar a ser *epoptai* tras una segunda iniciación en Eleusis. No existe ninguna prueba de dicha segunda iniciación. <<

[14] Plutarco, *Temístocles*, 15; *De profecta in virtute* 81 d-e; San Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, 5.8.40; *cf* la luz que inunda el palacio de Metanira en Eleusis cuando entra

Deméter; Himno homérico a Deméter, 2.189. <<

[15] Plutarco, *Alcibíades*, 19. <<

[16] *Cf* el uso de la frase *ta hiera* en el seudo Demóstenes («Contra Naera») 59.77 *ss.* <<

[17] *Papiri della Reale Universitá di Milano*, vol. I, ed. A. Vogliano, p. 177. Milán, 1937. *Cf* W. Otto. «The Meaning of the Eleusinian Mystery», *The Mysteries* (Bollingen Series, núm. XXX 2, Nueva York, 1955; trabajos seleccionados del *Eranos-Jahrbücher*), pp. 14-31. La misma tradición acerca de que Héracles ve a Perséfone en el Hades se encuentra en Apotodoro, 2.5.12. <<

[18] Eurípides, *Héracles*, 613. <<

[19] Sopatros 339.25 (C. Walz, *Rhetores graeci* VIII p. 123), con la rectificación de Lenormant. <<

[20] Platón, *Fedro*, 250 c. Que Platón está contraponiendo su versión de la visión mística a la de Eleusis se encuentra confirmado por su uso en este contexto de los términos *myesis* y *epopteia* para los dos niveles de iniciación. <<

[21] Pausanias, 10.32.17. <<

[22] Herodoto, 8.65. <<

[23] Arístides, *Oración panatenaica*, 373. <<

[24] Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, 2.18. <<

[25] Plutarco, *Alcibíades*, 19: Lisias, *Contra Andócides*, 51. <<

[26] Isócrates, 1616; *cf* la comedía de Ferecrates *La cocina o la cena de toda la noche*, que parodiaba los sucesos ocurridos en la casa de Pulytion, donde aconteció una de las profanaciones más notorias: *cf* el comentario de D. MacDowell sobre la obra de Andócides *De los misterios* (Oxford, 1962), apéndice N. <<

[27] Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, 2.18. <<

[28] Himno homérico a Deméter, 2.206-211. <<

[29] C. Watkins, trabajo leído en 1977 ante grupos de lingüistas en Yale y en Oxford: Watkins compara la pócima de Circe (Homero, *Odisea*, 10.233 *ss.*, 314 *ss.*), el *kykeon* de Deméter (Himno homérico. 2.210). y la bebida de Néstor (Homero, *Ilíada*, 11.634 *ss.*). *Indo-European Studies III*, Calvert Watkins, comp., Science Center, Cambridge, Mass., julio de 1977, pp. 468-498. <<

[30] *Cf* N. J. Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, 1974, p. 66. <<

[31] Himno órfico, frag. 52 (Kern). <<

[32] Tableta de Niinion, Museo Arqueológico Nacional de Atenas. <<

[33] *Cf* Frisk, *Griech. Etymol. Wört.* <<

[34] Glosas al poema de Nicandro, *Alexipharmaca*, 7-8, 217. <<

[35] *Inscriptiones Graecae* I2, 313, 17314. <<

[36] *Cf* Kerenyi, *Eleusis*, apéndice 2. <<

[37] Anaxandrides, 41.27; Galeno, 18 (I).574; Hesiquio. <<

[38] *IG* I2. 313, 31423. <<

[39] Tratado de Polemón sobre el «Sagrado vellocino de Zeus», citado en Ateneo, 11.476 e-f, 478 c-d. <<

[40] Pólux, 4.103. <<

[41] Escolios al poema de Nicandro, *Alexipharmaca*, 217. <<

[42] Citado en Ateneo, 11.478 d. <<

[43] Plutarco, frag. 178 (Estobeo 4.52.49, p. 1089 H); Temistio, *Oración*, 20.235. <<

[44] Clemente de Alejandría, *Protrepticus*, 2.19. <<

[45] Aristóteles, frag. 15, citado por Sinesio, *Oración*, 48. <<

[46] San Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, 5.40. <<

[47] Escolios a Aristófanes, *Pluto*. 1013; Ateneo, 6.253, menciona que Durás, un historiador de Samos del siglo IV o III a. C., cita un fragmento de una oda en que Deméter llega a celebrar los misterios de su hija: San Hipólito. *Refutatio*, 5.8. <<

[48] Himno homérico a Deméter, 2. 8, 428. <<

[49] Plutarco 2, 647 b. Sobre las cualidades tóxicas de la planta, *cf* Dioscórides, *De materia médica*, 4.161. No hay forma de saber con seguridad si el *narkissos* era en realidad el *Narcissus poeticus*, con el que de ordinario se le identifica; algunos miembros del género *Narcissus* son efectivamente venenosos. <<

[50] Los fragmentos que se conservan se encuentran ahora en el Staatliche Museen, de Berlín. <<

[51] Fanodemo, frag. 4 (Jacoby). <<

[52] Platón, *Fedro*, 229 c. La denigración de la unión extática de Oritya ya de acuerdo con el tono general del diálogo, pues el caso omiso que Sócrates hace del intento de Pedro por seducirlo, al igual que la crítica que lanza contra el tratado de Lisias sobre el amor, tienen la intención de servir de preludio a la presentación de una versión diferente del delirio amoroso, según la cual éste se dirige hacia una visión mística en los reinos celestiales antes que en los ctónicos. El hecho de que los misterios menores, como los mayores, pudieran también ser celebrados sacrílegamente parecería constituir una prueba más de que en las ceremonias de Agrai de alguna manera se utilizaba una droga (escolios a Aristófanes, *Las aves*, 1073-1074). <<

[53] Pausanias, 1.38.2. La genealogía de Eumolpo constituye

una clara alegoría, ya que su madre, la hija de la compañera de Farmakeia, era Quione, la nieve, que durante el invierno se encontraría en Agrai. <<

[54] Pausanias, 1.38.3. Los propios Kerykes proclamaban ser descendientes de Aglaura. También esta genealogía tiene un sentido herbario, ya que Aglaura, «la noble», era una de las hijas del primer rey ateniense. Estas muchachas se hicieron cargo del hijo adoptivo de Atenea, Erecteo, que era mitad hombre y mitad serpiente y que había nacido de la tierra, de la simiente de Hefesto. La diosa les había dicho a las jóvenes que no abrieran la canasta en que estaba encerrado Erecteo, pero ellas le desobedecieron y al mirar al niño fueron presas de una locura mortal (Pausanias, 1.38.3; Eurípides, *Ion*, 21 *ss*, 270 *ss*). Algunas versiones afirman que en realidad las muchachas murieron por causa de la mordedura de la serpiente (Apolodoro, 3.187). Creusa, la reina ateniense, se encontraba en compañía de estas muchachas, recogiendo flores de *krokos*, cuando concibió a Ion (Eurípides, *Ion*, 889), un héroe cuya transustancialidad con una flor venenosa constituye la base etimológica de su nombre (*cf* C. Ruck, «On the Sacred Names of Iamos and Ion: Ethnobotanical Referents in the Hero's Parentage», *The Classical Journal*, 71/3, 1976, pp. 235-252). <<

[55] Aristófanes, *Las nubes*, 187-192; *cf* 255 *ss*, para comprobar que la escena lleva el propósito de parodiar la iniciación a los misterios. El *bulbos* es equiparado con el *narkissos* en seudo Dioscórides. *Materia medica*, 4.158. Obsérvese que un plato de gachas preparadas con «bulbos» es un afrodisiaco en *La asamblea de mujeres*, 1091; el mismo *kykeon* es un afrodisíaco en *La paz*, 712. <<

[56] Eurídice murió a consecuencia de una mordedura de

serpiente, cuando huía de Aristeo (*cf* Virgilio, *Geórgicas*, 4.454 *ss*.; etc.), «el mejor», que fue concebido cuando Apolo raptó a Cirene y la llevó a Libia (Píndaro, *Píricas*, 9). Ya que nació en otro mundo, podemos sospechar que su nombre es un epíteto del señor de dicho mundo; de manera similar, los griegos llamaban al siniestro lado izquierdo «el mejor». <<

[57] Eurípides, *Ion*, 889. Creusa se encontraba recogiendo flores de *krokos* (azafrán). Así mismo, Europa estaba cortando flores cuando Zeus, bajo la forma de un toro que «resoplaba *krokos*», la arrebató a otro mundo (Mosco de Siracusa, 2.68; *cf* escolios a Homero, *Iliada*, 12.292; Hesíodo, frag. 140, Merkelbach y West). <<

[58] Helena estaba cogiendo flores de *rhodon* cuando fue arrebatada a Egipto (Eurípides, *Helena*, 243 *ss*), el país en donde, según la tradición, aprendió cuanto sabía sobre drogas (Homero, *Odisea*, 4.227-232). Lo que Europa estaba cortando era también *rhodon*, o «rosa» (Mosco de Siracusa, 2.70), También Oritya se encontraba recogiendo flores cuando fue raptada (Querilos de Atenas, frag. 5, Kinkel). Un comentario más amplio del tema del rapto de una doncella mientras coge flores, y de las connotaciones ctónicas de las flores particulares en tales relatos, aparece en Richardson, *The Homeric Hymn to Demeter*, 140-144. <<

[59] *Cf* la sortija con sello procedente del circulo de tumbas A, de Micenas, hacia 1500 a. C., Museo Arqueológico Nacional de Atenas, núm. *Pi* 992: un grupo de mujeres ofrecen flores a una diosa que se encuentra sentada bajo un árbol sagrado, al que sacuden para extraerle su poder metafísico; la naturaleza sagrada de la escena la indican el Sol y la Luna, brillando simultáneamente sobre una capa de nubes, y el hacha doble que aparece bajo este fenómeno cósmico y que

es una expresión análoga del punto atemporal donde coinciden muerte y renovación: a lo largo de un lado, en sentido opuesto al árbol, seis cráneos de toro culminan en la apoteosis de una figura masculina suspensa en el aire. Sortija con sello que procede de isopata, Museo de Heraclión: un grupo de mujeres danza entre flores; sobre ellas aparece la apoteosis de una diosa, a cuyo lado hay un ojo que revela la naturaleza visionaria del suceso. <<

[60] Heráclito, frag. 15 (Diels). <<

[61] Teofrasto, *Historia plantarum*, 9.16.2. <<

[62] Nicandro, *Alexipharmaca*, 2.176; *cf* Plinio, *Historia naturalis*, 24.75. <<

[63] *Cf* Himno homérico, 26.5, etc. Había una Nisa en el Parnaso (Servio, en Virgilio, *Eneida*, 6.805; glosas a Esquilo, prólogo de *Las persas*, 2), otra en el Helicón (Estrabón, 9.405; *cf* Homero, *Ilíada*, 2.508), y una en Eubea (Sófocles, *Antígona*, 1131; Eurípides, *Las bacantes*, 556). Dionisos nació en una Nisa vecina al Nilo (Higino, 1.8 *ss*), y en una Nisa en Etiopía (Heródoto, 2.146, 3.97) y en una Nisa en Arabia (Díodoro Sículo, 3.66.3), al igual que en otra en Libia (Diódoro Sículo, 3.66.4) y en otra en Escitia (Plinio, *Historia naturalis*, 5.74). En Caria había una Nisa con culto a Deméter, Core o Pluto, en un lugar llamado el Prado, en donde se celebraba la unión sacra de la doncella (Estrabón, 14.1.45). También en Nisa, Licurgo, como un nuevo Penteo, persiguió a las ménades para oponerse a sus desmanes (Homero, *Iliada*, 6.130 *ss*). Además Nisa era el nombre de las ayas de Dionisos (Terpandro, frag. 8; igualmente, en un vaso arcaico de Sofilos, *Archäologisch-epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn*, 14, 1889, lám. 1). <<

[64] La etimología de Nisa no es muy segura, mas al parecer

se encuentran relacionadas con dicho termino las palabras *nystazo*, «cabecear y dormitar», una reacción que podría atribuirse al *narkissos*, y *nysos*, una palabra tracia que significa «desposada», así como *nysso*, «picar». En las tradiciones botánicas, la planta de Dionisos misma, el *kissos* o «hiedra», era llamada *nysa* (seudo Dioscórides. *Materia medica*, 2.179). Con frecuencia el nombre de Dionisos se toma en el sentido de «Zeus de Nisa» o el «Desposado Divino». <<

[65] Respecto a la tecnología aplicada en la Antigüedad para la producción de vino, *cf* R. Billiard, *La Vigne dans l'Antiqueté*, Lyon, 1913; D. y P. Brotherwelt, *Food in Antiquity*, Nueva York-Washington, 1969 = *Ancient Peoples and Places*, vol. 66: G. Curtel, *La Vigne et le Vin chez les Romains*, París, 1903; R. J. Forbes, *Studies in Ancient Technology*, Leiden, 1965, vol. 3; Forbes, «Chemical, Culinary and Cosmetic Arts», *A History of Technology* (Eds. C. Singer, E. Holmyard, A. Hall), Oxford, 1956. vol. 1, cap. II, pp. 238-298; Forbes, *Short History of the Art of Distillation*, Leiden, 1948; H. Hodges, *Technology in the Ancient World*, Londres, 1970; E. Hyams, *Dionysus: A Social History of the Wine Vine*, Nueva York, 1965; A. Neuburger, *The Technical Arts and Sciences of the Ancients*, Nueva York, 1969, reimpresión de la edición de 1930, traducida del alemán; C. Seltman, *Wine in the Ancient World*, Londres, 1957. <<

[66] Una mayor concentración de alcohol podía obtenerse también congelando el vino y desechando los cristales de hielo; este método se seguía en las regiones nórdicas, pero los griegos no lo conocieron. <<

[67] Homero. *Odisea*, 9.208-11. <<

[68] Eurípides. *Los ciclopes*, 145 *ss.* <<

[69] Plinio, *Historia naturalis*, 14.53; *cf* Julio Polux, 6.16. <<

[70] Ateneo. 10.425 *ss.* <<

[71] Alexis, frac. 94 (Edmonds). <<

[72] Por ejemplo, el vino de Taso era de dos clases, una con propiedades somníferas, la otra estimulante (Plinio, *Historia naturalis*, 14.117). Para otras muestras de los efectos contradictorios de los vinos, *cf* Eliano, *Varia historia*, 13.6; Teofrasto, *Historia plantarum* 6.18.10; Ateneo, 1.31. <<

[73] Eubulo, frag. 94 (Edmonds). <<

[74] *Cf* los llamados «vinos hervidos» o *hephthioinoi*, Ateneo, 10.31. <<

[75] Eliano, *Varia historia*, 12.31 *cf* Difilo, frag. 17.10 (Edmonds). <<

[76] El «incienso» o *libanotes* provocaba la locura y, si se bebía en grandes cantidades, mezclado con el vino, hasta la muerte (Dioscórides, *Materia medica*, 1.81). La «mirra» o *smyrna* era un soporífero (Dioscórides, 1.77), como también lo eran el «aceite de mejorana» o *amarakon* (Dioscórides, 1.68) y el «aceite de azafrán» o *krokos* (Dioscórides, 1.64). Además, Plinio observó que, añadido al vino, el ciclamino aumentaba las propiedades tóxicas de la bebida (*Historia naturalis*, 25.67). El mismo autor cuenta que así mismo la adelfa se añadía al vino con el propósito de intensificar sus virtudes embriagantes; la raíz era un soporífero y la savia causaba locura (*Historia naturalis*, 21.45). <<

[77] Homero, *Odisea*, 4-220 *ss.* <<

[78] Eurípides, *Electro*, 497-499. <<

[79] Jenofonte, *Hellenica*, 6.2.6. <<

[80] Aristófanes, *Las ranas*, 1.150. <<

[81] Aristófanes, *Los acarnienses*, 190 y escolios. <<

[82] Platón, citado en Diógenes Laercio, 3.39. <<

[83] August Frickenhaus, *Lenäenvasen*, 72º Winckelmanns Programm (Berlín, 1912). Otros ejemplos aparecen mencionados en A. Picard-Cambridge, *The Athenian Dramatic Festivais*, p. 30, Oxford, 1962. Estos vasos muestran a las devotas del dios en estados de éxtasis o de locura, mientras mezclan el vino en un *krater*, o «vasija para mezclas», en una mesa tras de la cual se yergue el pedestal enmascarado del dios. Encima de la mesa, o pendiendo de ella, hay diversas plantas y hierbas. Una vasija presenta inclusive a una mujer que añade al *krater* una pizca de alguna hierba. <<

[84] Atenco, 10.436 = *Anthologia palatina*, 7.454. <<

[85] Hermipo, frag. 44 (Edmonds). <<

[86] Diógenes Laercio, 2.120; 4.44, 61, 64; 7.184; 10. 15-16. <<

[87] Cares de Mitilene, citado en Ateneo, 10.437 (= frag. 118, Müller). <<

[88] Herodoto, 6.75-84; Ateneo, 10.436. <<

[89] Un relieve encontrado en el lecho del río Iliso (Museo Arqueológico Nacional de Atenas) muestra la llegada a Agrai de Héracles y Hermes para la iniciación; ambos llevan *choes*: las vasijas en forma de jarra características del segundo de los tres días que duraba el festival de las antesterias. <<

[90] Plutarco, 3.655 e. <<

[91] Para un catálogo de estos vasos, y comentarios sobre ellos, *cf* G. van Hoorn, *Choes and Anthesteria*, Leiden, 1951. <<

[92] Aristófanes, *Los acarnienses*, 1166-1167. Se consideraba que el origen de la costumbre de beber de los *choes* había

sido la visita del Orestes enloquecido a Atenas, durante el festival. Como se encontraba manchado por la sangre del asesinato de su madre, Clitemnestra, que lo perseguía con una jauría de demonios vengadores procedentes de Hades, los atenienses no podían compartir con él, en pie de igualdad, el vino y los alimentos del festival; de manera que instituyeron la costumbre de ofrecer la hospitalidad no en una mesa común, sino en mesas y con jarras de vino individuales, procedimiento que de entonces en adelante siguió practicándose en el festival, para que los espíritus que viniesen a comer a las antesterias pudiesen ser bienvenidos aunque conservados a una distancia adecuada. A menudo los vasos *choes* muestran escenas de este banquete, ya que en ocasiones representan al turbulento visitante o a la jauría ctónica que interrumpe el ágape. Orestes era arquetípico del huésped demoniaco y salvaje en una francachela; en *Los acarnienses* el coro, mientras se dispone a disfrutar de la bebida en el jolgorio, maldice al corega que olvidó pagarles en el festival de las leneas: le desean que un lebrel del Hades le arrebate los calamares que está cocinando y que en la noche, cuando regrese a casa enfebrecido y alucinado, un Orestes borracho y demente le aplaste el cráneo, y que al buscar algo con que repeler el ataque encuentre solamente un pedazo de estiércol. <<

[93] Aristófanes, *Las avispas*, 12 *ss*; *cf* 213 para una indicación de que lo que alteraba la visión era algo que se bebía. <<

[94] Las bayas oscuras y jugosas de la mandrágora (*Atropa belladonna*) solían ser comparadas con las uvas, tanto por su apariencia como por su efecto hipnótico (Jenofonte, *Symposium*, 2.24; Teofrasto *Historia plantarum*, 6.2.9; Hesiquio, s.v. *mandrágora*). El beleño (*Hyoscyamus niger*)

tenía también un efecto «como el del vino» (Plinio, *Historia naturalis*, 25.35-37; cf 15.30, 23.94); la intoxicación que producía era como una borrachera (Dioscórides, *De materia medica*, 6.15). El beleño era en realidad una bebida ordinaria que se consumía por sus virtudes embriagantes (Jenofonte, *Oeconomicus* 1.13) sobre todo por los jóvenes (Ferecrates, frag. 72, Edmonds). <<

[95] Teofrasto, *Historia plantarum*, 9.8.8. <<

[96] Dioscórides, *De materia medica*, 4.162. <<

[97] Nicandro, *Alexipharmaca*, 521 *ss*; Plinio, *Historia naturalis*, 9.5. <<

[98] Virgilio, *Eneida*, 2.471. <<

[99] Por ejemplo, del «heléboro negro» se decía que era tan potente que podía intoxicar a quienes lo arrancaban, si permanecían demasiado tiempo en la urea, pues su toxina podía absorberse a través de la piel (Teofrasto, *Historia plantarum*, 9.8.6). Para contrarrestar los efectos narcóticos de la planta, quienes la arrancaban comían ajo, bebían vino sin diluir, oraban a Apolo y a Esculapio, y observaban el vuelo del águila, ave que era considerada el animal guardián de la planta (Teofrasto, *Historia plantarum*, 9.10,3). En el caso del beleño (*Hyoscyamus niger*, etc.) y del *silphium* (una sustancia mágica, comestible, probablemente compuesta de varios ingredientes vegetales importados de África), se amarraba a la planta un ave, de manera que fuese el animal más que el cosechador quien la arrancase y por consiguiente atrajera sobre si la animosidad de la planta (Eliano, *Varia historia*, 9.32). La planta mágica *glykyside* o «granada dulce» (?) estaba relacionada con el pájaro carpintero y debía ser cortada por la noche, pues de lo contrario el animal guardián le arrancaría los ojos al herbolario, o incluso cometería

sodomía con él, peligro que deja ver que en la recolección de la planta se practicaba alguna clase de mímesis erótica (Teofrasto, *Historia plantarum*, 9.8.6; *cf* Plinio, *Historia naturalis*, 25.29). <<

[100] Vaso *petike* del siglo V a. C., (Museo Británico núm. cat. III, 387, núm. E 819): un grupo de plantas aparecen como *phalloi* que crecen de la tierra; una herbolaria esparce sobre ellas harina de algún tipo que toma de un cofre pequeño, según parece, como un acto preliminar para corlarlas. Una mención literaria especifica de la mímesis erótica se encuentra en la *Olímpica sexta*, de Píndaro, donde la mujer flor Evadné, entre orgásmicos dolores de parto, da a luz un niño prodigioso. Jamo, un futuro nigromante cuyo nombre es derivado por el poeta de *ios*, o «toxina», y de la flor *ion* (*cf* Ruck «On the Sacred Names of Iamos and Ion»). <<

[101] Pueden observarse otras indicaciones de un tema religioso botánico en la tragedia. La muerte de Hipólito será conmemorada mediante un rito en que las doncellas llorarán la perdida de ese joven virgen, en el momento mismo en que ellas abandonen el puro jardín del muchacho a través de la transición hacia la maternidad (Eurípides, *Hipólito*, 1425). La muerte de Hipólito, sin embargo, es un contrapeso para el destino de Adonis, el amado de Afrodita, un varón que asi mismo se encontraba vinculado con un jardín particular y con un ritual llamado el adonia, en el que las mujeres lamentaban su muerte (bajo la forma de tiestos marchitos), desde el punto de vista del fuego ardiente de la sexualidad de ellas. Hipólito es un hijo ilegítimo cuya presencia resquebraja la solidaridad matrimonial; del mismo modo, Adonis era sacrificado ritualmente para restablecer la castidad de las esposas, amenazada por la fascinación que

ejercía el modo de vida de las cortesanas (*cf* M. Detienne, *Les jardins d'Adonis*, París. 1972). El encuentro de Fedra e Hipólito en el contexto de los misterios eleusinos apunta un tema eleusino en la tragedia. <<

[102] Por ejemplo, en *Ifigenia en Aulide*, de Eurípides, la doncella es unida en matrimonio con la muerte, en un lugar consagrado a Artemisa (1463, 1544). Sus esponsales en aquella vega florida lo fueron con Hades, y en *Ifigenia en Táuride* (o sea, «en el lugar del pueblo del toro»), del mismo poeta, Ifigenia aparece en otro mundo, un mundo con connotaciones dionisíacas donde desempeña el papel de una sacerdotisa de la muerte al servicio de una efigie de Artemisa puesta en cautiverio; tanto ella como Artemisa serán rescatadas por sus hermanos, Orestes al servicio de Apolo, el hermano de la diosa. El ritual celebrado en Brauron (la moderna Vraona) queda establecido al final de la tragedia (1446 *ss*) y confirma el hecho de que la obra comprende el tema del rapto y la resurrección de la doncella. Probablemente Ifigenia era otra figuración de la propia Artemisa (Pausanias, 2.35.1; Hesiquio). Se decía que en Brauron un oso había sido sustituido por Ifigenia para que fuera muerta en el sacrificio (escolios a Aristófanes, *Lisistrata* 645); en Brauron, para honrar a la efigie rescatada, mujeres y doncellas ejecutaban una danza, como «osos», quizá porque los hábitos de invernación de este animal lo hacían un símbolo apropiado de la penosa experiencia ctónica de la doncella. <<

[103] Por ejemplo, el heléboro era considerado lo mismo un antídoto que una causa de la locura (Menandro, frag. 69, Edmonds); las mujeres usaban la planta como adorno (Nícóstrato, frag. 33, Edmonds; Aristófanes, frag. 321.6,

Edmonds), y la esparcían alrededor de las casas para ahuyentar a los malos espíritus. Se le llamaba también *melampodion*, por el cabrero Melampos, o «pies-negros», quien supuestamente había curado de su locura a las hijas de Proteo. Una dualidad semejante de las toxinas se refleja quizá en la literatura trágica, mediante la oposición de la embriaguez placentera alcanzada en el seno de la ceremonia comunitaria del simposio, con la experiencia asocial o no ritualizada de la borrachera enloquecedora (*cf* Sófocles, *Filoctetes, Ayax*; Eurípides, *La locura de Héracles, Las bacantes*). Como una prueba más de los efectos duales de una droga podemos citar a Teofrasto, quien cuenta cómo algunos herbolarios podían mezclar el *akoniton* (*Aconitum anthora*, etc.) con vino o con miel, de manera que no causara efectos nocivos, y también podían prepararlo de otros modos, con el propósito de que fuese fatalmente letal y provocara la muerte en cierto momento predeterminado, inclusive dos años después de la administración de la dosis (*Historia plantarum*, 9.16.4-5). <<

[104] Himno homérico. 26. Obsérvense también las actitudes duales de quienes atienden a la droga en la tradición de las Farmácides, o «hijas de la droga»: dos grupos de mujeres, uno bueno y otro perverso, que Hera creó en Tebas cuando nació Héracles (Pausanias, 9.11.2). Una representación sorprendente de la transustancialidad botánica de Héracles puede verse en un vaso griego (Frank Brommer, *Vasenlisten zur griechischen Heldensage*, 1956, 40, D I) donde el héroe aparece atendido por Hera —quien, por otra parte, es el mayor de sus enemigos— en una montaña; Atenea, que acaba de entregar el héroe a Hera para que lo cuide, está ofreciendo a la diosa una planta. <<

[105] Plutarco, 299 e; Eliano, *Varia historia*, 3.42; Apolodoro, 3.4.3, 3.5.2, 2.2.2: Nonnos, 47.434 *ss*, 48.917 *ss*, 9.49 *ss*. <<

[106] *Cf* la *omophagia* o «ingestión cruda», que caracterizaba ciertos festines dionisíacos. <<

[107] Ovidio, *Metamorfosis*, 3.278; Higino, *Fabulae*, 167, 179; Nonnos, 8.193 *ss*. <<

[108] Higino, *Fabulae*, 167. <<

[109] Escolios a Aristófanes, *Las ranas*, 330; escolios a Píndaro, *Istmicas*, 3.88. Los iniciados, como sucede con los de Aristófanes en *Las ranas*, llevaban tales ramas cuando se dirigían a reclamar a Perséfone. <<

[110] Himno homérico. 1.21, etc. <<

[111] En la obra, los dos grupos en jolgorio: los extranjeros, beatíficos asiáticos, y los tebanos sinvergüenzas, deben paradójicamente unir los aspectos duales de sus experiencias con el dios, en una sola banda orgiástica, al final de la tragedia (1167). <<

[112] Una *hydria* procedente de Nola, *Archäologische Zeitung*, núm. 26, 1888, pp. 3-5, lám. 3 (= ilustración núm. 5 en Roscher, s.v. Orfeo): Orfeo atacado por una mujer tracia con un mortero, en presencia de un sátiro. Las pinturas de otros vasos muestran su profética cabeza, que también aparecía en la tragedia *Las basárides*, de Esquilo. <<

[113] A. D. Trendall, *Frühitaliotische Vasen*, lám. 24: Dionisos, como Agreo, el «cazador», atendido por ménades y coronado con cápsulas de adormidera. <<

[114] *Amphora* ática de figuras rojas, de hacia 470 a. C., Boston Museum of Fine Arts, núm. 01.8028: ménade danzando y sátiro que toca la flauta. <<

[115] *Cf* el apartado Sobre Dionisos en Eleusis, páginas 213 ss.

<<

[116] Lo mismo sucedía con las Crinas, que personificaban las antiguas exigencias ctónicas del derecho materno y no ofrecían vino en los sacrificios. En *Edipo en Colono*, de Sófocles, cuando el protagonista, nacido en invierno (Aristófanes, *Las ranas*, 1190) y concebido durante una borrachera, casado con su propia madre, se aproxima al lugar de su muerte, una muerte en la que hay ciertos elementos de los misterios eleusinos (1663-1666), el poeta exalta su sobriedad (100) en el momento en que Edipo entra al bosquecillo de las Erinas, donde su ceguera mortal terminará con una visión final mientras camina hacia la entrada del otro mundo. <<

[117] C. Kerenyi y C. Jung, *Essays on a Science of Mythology: The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis.* Nueva York, 1949, etc., traducido de la edición alemana de 1941; S. Pomeroy, *Whores, Wives, and Slaves* (Londres, 1975), 62-65. <<

[118] Esquilo, *Prometeo encadenado*, 7, 478 *ss*, etc. <<

[119] Hesíodo, *Teogonia*, 536. <<

[120] Pausanias, 1.13.2. <<

[121] *Ibid.* <<

[122] Pausanias, 1.14.3. <<

[123] C. Watkins, *Indo-European Studies*, II, 431 n. 19; 370 = *Harvard Studies in Classical Philology*, núm. 79, 1975, p. 182. <<

[124] Pausanias, 1.38.6. <<

[125] Kerenyi, *Eleusis*, apéndice 1. <<

[126] Teofrasto, *Historia plantarum*, 9.16.1-3; Plinio *Historia naturalis*, 20.156. <<

[127] En *La paz*, de Aristófanes, que es una parodia de la resurrección de la doncella, Trigeo o «el hombre de las heces de vino», está a punto de abrazar a su recién desposada Opora o «cosecha» cuando advierte que no tiene erección; Hermes que le ha ayudado a exhumar a Opora de la tierra, le aconseja beber un *«kykeon de blechon»* (712). La referencia a la poción eleusina sería inequívoca en este contexto. *Cf* las gachas afrodisiacas de «bulbos» en *La asamblea de mujeres* (1091-1092), de Aristófanes. <<

[128] Aristófanes, *Lisistraia*, 87-89. <<

[129] *Cf* M. Detienne, *Les Jardins d'Adonis*. <<

[130] Dioscórides, *Materia medica*, 3.34.1, 2; Plinio, *Historia naturalis*, 20.147; Hipócrates, *Alimentaria*, 2.54.4. <<

[131] La planta recibía el nombre de *agnos*, el «árbol casto», o *Vitex Agnus-castus*, relacionado con la idea de la castidad merced a un retruécano con *hagnos*, «casto, santo». Para referencias, *cf* Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*. <<

[132] Ovidio, *Metamorfosis*, 10.728; Arístocles, *Fragmenta graecorum historicorum*, 33, F 2 C, Jacoby; escolios a Aristófanes, *Pinto*, 313; escolios a Nicandro. *Alexiphamaca*, 375; Estrabón, 8.3.14; Oppiano, *Haleutica*, 3.486-97; Pólux, 6.68; Focio, s.v. *mentha*. <<

[133] Pausanias, 1.39.1. El pozo también recibía el nombre de *Kallichoron*, el «pozo de hermosa danza»; lo que se supone ser esta fuente puede aún ser visto hoy en día fuera de la muralla del santuario, a un lado de la puerta. Es ahí donde bailan los iniciados, en la descripción que hace Eurípides de la noche de los misterios en que ellos se preparan para entrar al templo (*Ion*, 1074 *ss*). <<

[134] Hesiodo, *Teogonia*, 450; Epigrama homérico, 12. <<

[135] Pausanias, 2.30.2. *Cf* el epíteto *trimorphos*, o «triforme», aplicado a Brimo, que es una doble de Hécate, en: Licofrón, *Alexandra*, 1175. <<

[136] Eurípides, *Ion*, 1048. <<

[137] Tras su esponsales con la muerte, Ifigenia deviene una Hécate; Pausanias, 1.43.1. <<

[138] Sófocles, *Antígona*, 1199, con los escolios. <<

[139] Pausanias, 825.4. <<

[140] Pausanias, 8.25.5-7. <<

[141] Eurípides, *Medea*, 394 *ss*. <<

[142] Himno homérico, 2.227-30. <<

[143] La cremación, al igual que la inhumación, fue practicada en Eleusis desde el período arcaico hasta el clásico: *cf* Mylonas, *Eleusis*, 60-1, 128. *Cf* también *Las suplicantes*, de Eurípides, una obra cuya acción ocurre en el santuario eleusino y en cuya escena final Euadne salta desde la muralla del templo a la pira en que arde el cadáver de su esposo. <<

[144] *Cf* la urna llamada Lovatelli, Museo Nazionale Romano, Roma; el sarcófago llamado de Torre Nova, Palazzo Spagna, Roma. <<

[145] Jenofonte, *Hellenica*, 6.3.6; *cf* Eurípides, *La locura de Herácles*, 613: Apolodoro, 2.5.12. <<

[146] Apolodoro, 2.5.12; Diódoro Sículo, 4.14; escolios a Aristófanes, *Pluto*, 1013. <<

[147] *Cf* Ruck, «Duality and the Madness of Herakles», Arethnsa, num. 9/1, 1976, pp. 53-75. <<

[148] San Hipólito, *Refutatio omnium haeresium*, 5.8. <<

[149] Temisión, citado por Estobeo, *Florilegium*, 120.28. <<

[150] Apolonio de Rodas, 3.861-2: Brimo es llamada *kourotrophos*, como la Hécate nodriza, y también «reina entre la genio del ultramundo», Perséfone. *Cf* también el fragmento órfico 31 (Kern); Luciano, *Necromantia*, 20. <<

[151] Himno homérico, 2.480-9. Sin embargo, Mylonas se queda con un concepto alegórico extremadamente estrecho del nacimiento de Pluto o «la riqueza» como «las recompensas de un cultivo exitoso de la tierra» (*Eleusis*, p. 18). <<

[152] Aristófanes, *Pluto*, 290-321. *Cf* también *Electra*, de Eurípides, donde la «doncella» Electra es casada con un campesino de noble condición aunque muy pobre; cuando cuenta con los medios para enriquecer su muy hospitalario domicilio, de manera que pueda celebrarse un jolgorio con el auxilio de un vino especial de las montañas, Electra finge dar a luz un niño en Hades, y en consecuencia es rediviva con un nuevo compañero llamado Pílades, o la «puerta de Hades», mientras su antiguo esposo advierte su capacidad latente de ser Hades, logrando acumular riquezas en la tierra natal de Pílades. <<

[153] Sófocles, frag. 273; Aristófanes, *Plulo*, 727. <<

[154] Platón, *Cratilo*, 403 a. <<

[155] Sófocles, *Antígona*, 1199-1200. <<

[156] Eurípides, *Alcestes*, 360. <<

[157] Oráculo citado en Phlegon Trallianus; Josefo, frag. 36.10. <<

[158] Estrabón, 5.4.5. 13.4.14. <<

[159] Himno órfico, 19.12 *ss* (Kern). <<

[160] Para fotografías e interpretaciones de estos vasos, *cf* C. Bérard, *Anodoi: Essai sur l'imagerie des passages chthoniens*,

Institut Suisse de Rome, 1974. <<

[161] Homero, *Odisea*, 5.125-128; Hesíodo. *Teogonía*, 969-974. <<

[162] Escolios a Aristófanes, *Las ranas*, 324; escolios a Eurípides, *Las troyanas*, 1230; escolios a Eurípides. *Orestes*, 964; *cf* Hesiquio, Suidas, *Etymologicum magnum*. <<

[163] Escolios a Arístides, 3-643; Diódoro Sículo 3.64.1; Lucrecio, 4.1160; *cf* Suidas, Focio. <<

[164] Escolios a Aristófanes, *Las ranas*, 324: el escoliasta anota que en el festival de las leneas, en honor de Dionisos, el portador de la antorcha alzaba la tea e invocaba al dios, mientras quienes lo acompañaban gritaban: «Iaccos de Semele, otorgador de Pluto» (esto es de *ploutos* o riqueza). La cita precisa de una exclamación ritual debe ser auténtica, y, por lo tanto, no procederá de una fuente tardía. Como hijo de Semele, Iaccos debe claramente ser Dionisos, que era su única criatura; es él quien, como Hades, ha concebido a Pluto, es decir, a sí mismo, en una personificación redentora. <<

[165] Aristófanes, *Las ranas*, 340 *ss*. <<

[166] Escolios a Arístides, 3.648. <<

[167] Alcmeonis, frag. 3; Eurípides, frag. 472.11; Calimaco, frag. 171; Nonnos, *Dionysiaca*, 10.294; Aristófanes. frag. 228. <<

[168] *Cf Las bacantes*, de Eurípides, donde la transformación de Ponteo en el desmembrado objeto de la cacería sucede exactamente en la misma vega donde su primo Acteón fue despedazado por sus propios perros, como consecuencia de la maldición de su madre (337 *ss*, 434 *ss*, 450, 731 *ss*, 1291). Obsérvese también este tema, de la inversión del cazador en

presa, en las tragedias de Eurípides, *Hécuba* e *Hipólito*. <<

[169] La etimología de Zagreo como el «Gran Cazador» (*cf* *Etymologicum gudianum*, 227.37) suele ser puesta en tela de juicio (*cf*, sin embargo, *zagre*, que aparece glosada en Hesiquio como una «trampa» para cazar fieras, una idea que tiene las connotaciones adicionales de la «fosa sepulcral» o del «foso para las ofrendas ctónicas»). El elemento inicial en Zagreo tal vez no es el aumentativo dialectal *dia/za*, sino que deba relacionarse con la raíz propia de cierto tipo de grano, *zeiai / zeia / zea* (*cf* en sánscrito *yava*, «grano», posteriormente «cebada»), raíz que también se encuentra en el verbo griego «vivir», *zao*. <<

[170] Himno homérico, 2.202 *ss*. El nombre de Iambe puede evocar el metro yámbico, o *iambos*, que originalmente se utilizaba para la poesía obscena e injuriosa. <<

[171] Pausanias, 1.13.3. <<

[172] E. Abel, *Orphica*, Leipzig, 1885, p. 289. <<

[173] Fragmento órfico, 52 (Kern). <<

[174] *Cf* M. Delcourt, *Hermaphrodite: Myths and Rites of the Bisexual Figure in Classical Antiquity*, p. 31, Londres, 1961 (traducida de la edición francesa de 1956). <<

[175] Pausanias, 1.14.3. <<

[176] Clemente de Alejandría. *Protrepticus*, 2.16-18. Baubo y Dysaules eran una mujer y su marido aborígenes o autóctonos de Eleusis. En las tradiciones órficas sus hijos, el vaquero Triptólemo, el ovejero Eumolpo y el porquerizo Eubuleo, estaban cuidando sus rebaños cuando la tierra se abrió para propiciar el rapto de la diosa, y Eubuleo perdió sus puercos, que cayeron por la grieta. Eubuleo es el «hombre de buen consejo y buena voluntad», una

personificación del «consejo» de Zeus, que apoya el rapto por el que tanto la vida como la muerte cobraron existencia. En las representaciones plásticas Eubuleo aparece presente durante el secuestro, aunque sin una participación activa, ya que él era la versión benéfica del propio Hades. Otro hombre de buena voluntad era el hijo que Deméter tuvo de Iasión, Eubulo, al parecer un doble de su único hijo Ploutos. *Cf* Kerenyi, *Eleusis*, páginas 169-180. Aunque las historias sobre Eubuleo provienen de fuentes órficas, se trata de una figura eleusina; fue representado como un apuesto joven en una escultura, posiblemente de Praxiteles, en el templo consagrado a Pluto en la caverna dentro del santuario (Museo Arqueológico Nacional de Atenas). Eubuleo es claramente otra manifestación de Dionisos, con quien se le identificaba en un himno órfico. Obsérvese también que el tema del robo de ganado es formulario en los contextos indoeuropeos que se refieren a la droga sagrada (*cf* B. Lincoln, «The Indo-European Cattle-Raiding Myth», *History of Religions*, núm. 16, 1976, pp, 42-65). <<

[177] Para referencias, *cf* Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon.* <<

[178] Pausanias, 1.14.3. <<

[179] Ferécides de Syros, citado en Apolodoro, 1.5.2. <<

[180] Panuasis, citado en Apolodoro, 1.5.2. <<

[181] Higino, *Fabulae*, frag. 147; sobre Kothonea, *cf* lo que dice Servio sobre Virgilio, *Geórgicas*, 1.19. <<

[182] Estela eleusina, de fines del siglo V a. C., probablemente del templo de Triptólemo: Deméter ofrece una espiga dorada (en la actualidad perdida) a Triptólemo, en presencia de Perséfone. Musco Nacional de Arqueología de Atenas. <<

[183] *Lekythos*, Museo Nacional de Arqueología de Atenas, núm. 1754, 450-525 a. C.: Triptólemo coronado, con Perséfone o Deméter. <<

[184] Vaso arcaico de figuras negras, Roscher, s.v. Kore, ilustración 3: Perséfone, como reina del mundo subterráneo, contempla el tormento de Sísifo. <<

[185] *Skyphos* ático de figuras rojas, 490-480 a. C., encontrado cerca de Capua: Triptólemo con las diosas eleusinas. Museo Británico. <<

[186] Sófocles, *Antígona*: los esponsales con Hades, 1204, 1205, 1207, 1223-1225, 891-892; su hermano muerto como «parentesco» sanguíneo, 891 *ss*; el retruécano con el nombre de Haimón, 1175. La obra presenta el reino de Tebas del «gobernante» Creón, en discrepancia con el otro mundo; los caminos entre los dos han sido obstaculizados por el decreto de Creón, la esencia «fraternal» (192) de su gobierno, por medio del cual intenta separar la sangre emparentada de los hermanos, al excluir a uno de los hermanos muertos del reino de Hades. Al final de la obra, Antígona, Haimón y Eurídice, la propia esposa de Creón, han todos elegido unirse a los seres que aman en el mejor de los reinos, bajo el gobierno de las leyes no escritas de la religión. Obsérvese que Eurídice, cuyo nombre es el mismo que el de la doncella raptada en el mito de Orfeo, estuvo antes casada con Megareo (1303), el «hombre de la cámara mortuoria», con quien ella regresa ahora, ya que Creón ha probado ser el mortífero al causar la muerte del hijo de Eurídice. <<

[187] Eurípides, *Ifigenia en Táuride*: los esponsales con la muerte, por los que Ifigenia llega a la tierra dionisíaca del «pueblo del toro» (*cf* 30), es un elemento repetido (27, 216, 364-371, 856-859, etcétera) y el rescate por un hermano es un

tema esencial, que incluye el rescate simultáneo que Apolo hace de su hermana Artemisa y la redención concomitante de su propia voz profética de una cautividad ctónica (1234-1283). <<

[188] Sófocles, *Electra*: Electra aparece como una mujer cuya capacidad para criar niños, al igual que la de su prototipo mitológico Procné, el ruiseñor, es autodestructiva; mediante la unión con su hermano, Electra escapa del reino de Hades, al presentar a los habitantes de palacio a Orestes, la «criatura de la montaña», que era más suyo que de su madre, según ella declara, y por consiguiente al intercambiar la capacidad autodestructiva maternal con su madre, para quien el palacio se convierte en una tumba. Eurípides. *Electra*: la unión de Electra con su hermano lleva a la artimaña de fingir la crianza de una criatura por medio de la cual ella destruye a la pareja real y escapa de la casa de Pluto, empobrecida (*cf* nota 152). <<

[189] Teofrasto, *Historia plantarum*, 2.4.1, 8.7.1, 8.8.3. <<

[190] *Ibid.*, 8.9.3. <<

[191] *Ibid.*, 9.12.4. <<

[192] Para un comentario sobre la adormidera y la granada en el simbolismo eleusino, *cf* Kerenyi, *Eleusis*, pp. 130-144. <<

[193] Teofrasto, *Historia plantarum*, 8.10.2, 8.8.3. <<

[194] *Etymologicum gudianum*, 210.25. <<

[195] Seudo Dioscórides, *Materia medica*, 2.100. Para la etimología, *cf* Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch.* <<

[196] Aristóteles, *De somno*, 456. b 29. <<

[197] Teofrasto, *Historia plantarum*, 8.8.3. <<

[198] Plauto, *El soldado fanfarrón*, 315-323. <<

[199] Ovidio, *Fasti*, 1.691. <<

[200] Plinio, *Historia naturalis*, 18.44. <<

[201] Hesiquio. *Cf* Ovidio, *Fasti*, 1.691, para el término «oscurecido» con la acepción de tener la vista dañada o alterada. <<

[202] Plinio, *Historia naturalis*, 18.44. <<

[203] Seudo Dioscórides, 2.100. <<

[204] Al parecer, en la Antigüedad el *Paspalum distichum* no era diferenciado de los demás pastos de su familia, que en griego recibe el nombre de *Agrostidal*. El pasto llamado antiguamente *agrostis*, o «planta cazadora», se relacionaba en el mito con el demonio marino Glauco y tenía fama de poseer propiedades mágicas, con seguridad derivadas de su frecuente infestación con cornezuelo. Se decía que Cronos había sembrado *agrostis* en el paraíso, las islas de los Bienaventurados, donde los caballos de Helios, el dios del sol, al pacer con tal pasto adquirían el vigor necesario para volar por los aires. Cuando Glauco comió por primera vez esta hierba, que crecía de la tierra agreste, se sumergió en el mar y realizó el viaje arquetípico (Alejandro Etolo, p. 465, Rose, citado en Ateneo 7.296 *ss*). Fue un acontecimiento relacionado con su amor por Hydne, una «doncella acuática», y cuando este hombre que procedía de Anthedron, el «lugar de flores», comió la hierba, devino inmortal (Escrión de Samos, citado por Ateneo). Debe haber sido un amor como ese el que Hilas experimentó cuando, cual otro Narciso, cayó en los brazos de las ninfas en el estanque a cuyo lado crecía esta planta (Teócrito, 13.42). Así mismo, se contaba que Glauco encontró *agrostis* mientras cazaba en las montañas, donde descubrió que la liebre que había herido se reanimaba cuando se le untaba la hierba;

después de probarla, Glauco se vio poseído por una locura divina y se precipitó al mar (Nicandro, frag. 2, Schneider), destino parejo al de otro Glauco que era hijo de la Diosa Blanca y primo de Penteo y de Dionisos. Los enredos amorosos de Glauco, además, lo llevaron al lecho de Ariadna, de quien se había enamorado cuando la raptó Dionisos (Teolito de Metimna, p. 9, Powell; Euanthes, ambos citados por Ateneo). Se decía que Glauco podía predecir el futuro (Diódoro Sículo, 4.489), un arte que enseñó al propio Apolo (Nicandro, frag. 2, Schneider); la sibila de Cumca era hija de Glauco (Virgilio, *Eneida*, 6.36). Fue Glauco, además, quien construyó la nave Argos, el primer barco jamás fabricado, en el que un puñado de héroes realizó el viaje primigenio al jardín mágico de la hechicera Medea, con el propósito de adueñarse del vellocino de oro y entregarlo a Jasón (en griego, Iason, el «hombre de la droga»). <<

[205] Aristóteles, *Constitución de Atenas*, 3.5. <<

[206] *Mykes* es el más común de los diez nombres con que se designaba a los hongos en el griego antiguo. *Cf* W. Houghten, «Notice of Fungi in Greek and Latin Authors». *Annals and Magazine of Natural History*, vol. 15, núm. 85, 5ª serie, enero de 1885. pp. 22-49. <<

[207] Aristias, p. 727, Nauck. El mismo bramido (*mykethmos*) que sacude la tierra desde su interior acompaña el momento en que Medea corta la raíz mágica con que ungirá a Jasón en el jardín de Cólquida (Apolonio de Rodas, 3.864; *cf* 858-859: al parecer la raíz de la flor es parásita de un roble o de un haya). <<

[208] Pausanias, 2.16.3. <<

[209] Aunque había sido propuesta con frecuencia, la etimología de Mykenai a partir de *mykes* fue rechazada por

Krahe (*Gnomon*, núm. 17, 1945, p. 472). Sin embargo, no parece haber ninguna razón por la que el nombre de la ciudad no se encuentre correctamente vinculado con *mykes*. La raíz desinencial de *mykes* alterna entre *myket-* (tercera declinación) y *myke-* (primera declinación); la falta de —*t*— en Mykenai carece por tanto de importancia. Para una ciudad relacionada con una planta, *cf* Mekone a partir de la adormidera *mekon*. En adición, Mykenai es un plural femenino, al igual que Tebas (Thebai) y Atenas (Athenai); como en el caso de los nombres de esas dos ciudades, Mykenai proviene de la ninfa del lugar, Mykene (Homero, *Odisea*, 2.120: Hesíodo, frag. 246, Merkelbach y West: etcétera), la desposada primigenia cuyo descenso a la muerte estableció allí, o restableció de continuo, el acuerdo con el reino ctónico: unión sobre la cual la ciudad viviente podía ser fundada. Había también una tradición acerca de un fundador epónimo, Mykeneus, cuyo padre era Espartón, el «hombre sembrado», según parece un habitante autóctono como el Esparto que en Tebas crecía de la tierra (Acusilao, frag. 16, Jacoby-Eustacio en: Homero, *Iliada*, 2.569, p. 289.47; *cf* escolios a Eurípides, *Orestes*, 1239). En los mitos de fundación, es formulario que el relato siga un modelo de mediación entre dos versiones respecto al origen: una que lo proclama autóctono, y la otra producto de una inmigración. El habitante autóctono despliega con naturalidad características botánicas y la mediación entre los dos pretendientes al lugar se consuma por medio de la unión sagrada. El nombre de la ciudad, Mykenai, indicaría por consiguiente que en la religión micénica figuraban los *mykes*. Según cierta tradición, en la vecina ciudad de Corinto los habitantes aborígenes eran hongos a los que Sísifo

convirtió en hombres (Ovidio, *metamorfosis*, 7.312-313; *cf* Apolodoro, 1.9.3). Y en Atenas el hombre autóctono era Erictonio, el hijo adoptivo serpentino de Atenea, que provocó a sus ayas una locura mortal; el nombre de su guardián, Erecteo, repite etimológicamente la misma disposición de metáforas, ya que él es el «bramador» (*cf erechtho, orechtho*). Obsérvese también que la raíz de *mykes* parece encontrarse en el nombre de otro personaje mítico femenino, que se encontraba relacionado con la hechicería y el herbalismo: la ninfa tesaliense Mykale, de quien se decía que había bajado la Luna del cielo; Mykale era madre de un «hombre de la montaña», Oreio, un centauro lascivo que participó en el rapto fallido de la desposada de Peirithous (Ovidio, *Las metamorfosis*, 12.263). Es intrigante que Deméter tuviese el epíteto de Mykalessia, por su templo en Mykale, en Beocia, donde según se decía Héracles, uno de los *daktyloi* u «hombres dedo», hechiceros cretenses, cerraba el templo todas las noches y después volvía a abrirlo; ante la efigie de la diosa había muestras de la cosecha de otoño, que permanecían frescas durante todo el año (Pausanias, 9.19.5). <<

[210] Museo de Berlín, F 3022; *cf* A. D. Trendall, *The Red-Figured Vases of Lucania, Campania, and Sicily* (Oxford, 1967), cap. XVI núm. 335; tercer cuarto del siglo IV a. C. <<

[211] Estéfano de Bizancio, s.v. *Mykale*; Eustacio, en: Homero, *Ilíada*, 2.498. Deseo expresar mi gratitud a Lesley Cafarelli por llamar mi atención hacia esas páginas, así como, en general, por permitirme el acceso al estudio que está preparando sobre los motivos de encierro en las metáforas y los rituales griegos. <<

[212] Aristófanes, *Thesmophoriazusae*, 998; Esquilo, frag. 57.

<<

[213] *Cf* Eurípides, *Las bacantes*, 286 *ss*, 615 *ss*, 689 *ss*, 1064 *ss*; 1082-1083. <<

[214] Plutarco, *Moralia*, 664 b; Ateneo 2.62 b; Plinio, *Historia naturalis*, 22.100; Plauto, *Stichus*, 770. <<

[215] Teofrasto, *Historia plantarum*, 1.6.5; Sófocles, *Antígona*, 1139; Eurípides, *Las bacantes*, 6; etcétera. <<

[216] Arquíloco, frag. 34, Diehl; *cf* Hesiquio, Herodiano. <<

[217] Aristófanes, *Las avispas*, 248-265; *cf* Ruck, «Eurípides' Mother: Vegetables and the Phallos in Aristophanes». *Arion*, nueva serie 2/1, 1975, pp. 13-57. Obsérvese también que en *Pluto*, de Aristófanes, mientras el coro danza el acompañamiento obsceno de la visita del dios, el falo es empleado como mano de mortero para preparar el *kykeon* y a continuación se transforma en el intoxicante, el vino sin agua, para que los miembros del coro lo laman como cabras (290 *ss*). <<

[218] Apicio, 7.15.6. <<

[219] Antifanes, frag. 227 (Edmonds). <<

[220] Donna Kurtz y John Boardman, *Creek Burial Customs*, Londres, 1971, pp. 242-244: «Sería más fácil aceptar estos [monumentos mortuorios] como falos si cualquiera de ellos tuviese la menor semejanza con ese órgano con el que los artistas griegos estaban tan familiarizados. La asimetría del glande, y el canal y los testículos no aparecen jamás, y la cabeza con frecuencia es plana, hemiesférica o esférica. El único grupo de objetos con el que puedo decirse que estos "falos" se parecen, es el de los hondos». <<

[221] Museo Arqueológico Nacional de Atenas, núm. *Pi* 992; *cf* nota 53. Ésta es una sugerencia audaz, pero obsérvese que el

propio Dionisos era llamado *laurophagos*, «devorador de toros» (Sófocles, Irac. 668); y obsérvese asi mismo que en *Las ranas*, de Aristófanes, el euro de los iniciados eleusinos excluye de su festín a cualquiera «que no haya sido iniciado en las bacanales del lenguaje del poeta cómico Cratino, el devorador de toros» (357). En cuanto al siete como un número místico en los ritos ctónicos herbarios, *cf* Apolonio de Rodas. 3-860-1. En *Las avispas*, de Aristófanes, además, el procedimiento para beber el enteógeno recibe el nombre de «cuidar al toro» (10). ¿Es posible que las cabezas de toro que aparecen en las decoraciones eleusinas y en los vasos que muestran escenas eleusinas signifiquen algo más que el simple sacrificio de un toro? <<

[222] Nicandro, *Alexipharmaca*, 521; *cf* 525, con escolios. <<

[223] 223 Himno homérico, 2.482; Sófocles, *Áyax*, 1167. <<

[224] Himno homérico, 2.347. El epíteto tiene connotaciones ctónicas formularias, y se emplea para describir a Poseidón, en especial en sus manifestaciones ctónicas, así como a sus caballos. El himno describe también el ropaje de Deméter como de este color (360. 374, 442, 42, 183). Tradicionalmente, las plantas mágicas poseen también este tinte (*cf* Píndaro, *Olímpica sexta*, donde el futuro profeta Jamo es nombrado, en un contexto herbario, mediante la flor violeta *ion* y la droga de la serpiente o *ios*). El color púrpura oscuro de *erysibe* lo hace adecuado para los señores del inframundo. <<

[225] *Journal of Psychedelic Drugs*, vol. II, núms. 1 y 2, enero-junio de 1979.<<

[226] El primero que utilizó en letras de imprenta los términos «alucinógeno» y «alucinogénico» fue Donald Johnson, un médico inglés, en un folleto titulado *The Hallucinogenic*

Drugs (Chrisiopher Johnson, Londres. 1955). Sin embargo. Johnson tomó la designación de tres médicos estadunidenses, Abram Hoffer, Humphry Osmond y John Smythies, que no la utilizaron en letras de molde sino hasta el año siguiente.<<

[227] En una carta a Humphry Osmond, fechada el 30 de marzo de 1956, Aldous Huxley proponía que la mescalina fuese llamada un «phanerothyme». Huxley escribió estas ingeniosas líneas:

To make this trivial world sublime,

Take a half a gramme of phanerothyme.

[Para hacer este trivial mundo sublime,

Tome medio gramo de fanerotime.]

Osmond replicó con el siguiente dístico:

To fathom Hell or soar angelic,

Just take a pinch of psychedelic.

[Para penetrar en el Infierno o tener un vuelo angélico,

Simplemente tome una pizca de psiquedélico.]

Gran parte del crédito por la popularización del término «psiquedélico» debe concederse a Ralph Metzner y a Timothy Leary. En la primavera de 1963 se publicó en Cambridge, Massachusetts, el primer número de la *Psychedelic Review*, cuyos editores eran Metzner, Osmond y Leary, entre otros. La *Psychedelic Review* ya desapareció, pero el término se ha perpetuado en el título del *Journal of*

Psychedelic Drugs. La extraña designación propuesta por Huxley no tuvo tan larga vida. La carta del escritor deja en claro que para él significaba un «manifestador del alma». Sin embargo, la palabra griega *thymos* significa «órgano de la pasión, el carácter y la ira», y «phanerothyme» designaría una droga que haga manifiestas las emociones intensas.

<<

Índice